EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

BAHAR 2001 · YIL: ONDÖRT · SAYI: KIRKÜÇ

İ Ç İ N D E K İ L E R

DEFTER'den
Orhan Koçak, Semih Sökmen
7

ÖZGÜN BİR İÇ SAVAŞ MODELİ
Semih Sökmen
13

BİR GARP MUKALLİDİ ZÜPPENİN İTİRAFLARI
Bülent Somay
39

ORİJİNAL TÜRK RUHU
Nurdan Gürbilek
58

MİMARLIKTA TEHLİKELİ OYUNLAR
Gündelik Yapıların Nasıl Oluştuğu
Armağan Ekiz
95

İNSAN OLMAK YETMİYOR
Meltem Ahıska
101

EĞLENCE AHLAKININ ORTAYA ÇIKIŞI
Martha Wolfenstein
Çeviren: Filiz Aydoğan
109

KÜRESELLEŞMENİN TUZAKLARI:
TARİHE KARŞI TANINMA POLİTİKALARI
Aristides Balthas
Çeviren: Deniz Sezer
123

TÜM SORUMLULUK ALICIYA AİTTİR
Kıvanç Kılınç
135

DİLSEL CEMAAT VE EVRENSEL ÖZNE
İkinci Bölüm
Saffet Murat Tura
147

DÜNYADA İNSAN HAKLARI SAVUNUCULUĞU
80'LER-90'LAR VE ÖTESİ
Aryeh Neier
Söyleşi: Ruşen Çakır, Kaya Şahin
Çevirenler: Kaya Şahin, Rita Koryan
200

KAVAKLI MARŞI
Erol Hızarcı
225

Ş İ İ R L E R
Cahit Koytak, *35*; İskender Savaşır, *55*;
Mahmut Temizyürek, *93*; küçük iskender, *100;*
Mehmet Can Doğan, *101*; enderemiroğlu, *107*;
Sinan Oruçoğlu, *121*; Nükhet H. Gökaltay, *131*;
Hilmi Haşal, *133*; Ömer Aygün, *144*,
Cem Uzungüneş, *197*; Aydın Şimşek, *222*.

DEFTER'den

Modernlik sahnesine Fransa ve İngiltere'ye oranla geç çıkan bütün toplumlar gibi Türkiye de iki yüz yıldan beri "model" ve "almak/almamak" kavramlarıyla belirlenen bir tartışmanın içinde. Model, Tanzimatçılarda ve Yeni Osmanlılarda henüz "ibret" kavramının çerçevesi içinde düşünülüyordu; başka bir deyişle, bir yanda modelle öte yanda modelden ders çıkaracak olan birey ya da grup arasında "ders"in ve çabanın mesafesi vardı. Namık Kemal, *İbret* gazetesinde 1872'de yayımlanan "İbret" başlıklı makalesinde, Avrupa'nın son yüz yılı için şöyle diyordu: "Dikkatle bakılırsa bu kudret fabrikasının her zerresi bir cihan-i hikmet, her lâhzası bir devr-i ibrettir. Akıl her gördüğünden fayda sağlayabilir, her işittiğinde bir hisse-i marifet bulabilir. Hatta meşhur Newton, mahsulat-ı maarifin en mucizlerinden olan kuvve-i cazibe kanunlarını bir elmanın düşüşünden ibret alarak keşfetmiştir." Ama Avrupa'nın her şeyini de almak zorunda değilizdir Namık Kemal'e göre. Bir başka *İbret* makalesinde şöyle yazacaktır: "Bir de farzedelim ki medeniyetin Avrupa'daki hali bin türlü eksiklik ve kötülük ile dolu imiş. Medeniyeti almaya çalışan kavimler için tamamı tamamına Avrupa'yı taklit etmek neden lâzım gelsin? Birtakım bilimsel hakikatler vardır ki dünyanın hiçbir tarafında değişmez, hiçbir yerde kötü tesiri görülmez. Mesela yayılma gücü nerede olsa vasıta-i tahriktir, vasıta-i tahrik nerede olsa insanlık emeğine büyük yardımlar eder... Şimdi biz medeniyeti arzu edersek bu kabilden olan bayındırlık hakikatlerini nerede bulursak iktibas ederiz. Medenileşmek için Çinlilerden sülük kebabı yemeyi almaya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalıların dansına, nikâhlanma usullerini taklit etmeye de hiç mecbur değiliz." Bu tarihlerde, modern tiyatronun kurucusu Ahmet Vefik Paşa da kızının sarayda görüp beğenerek babasından istediği Avrupa yapımı bir terliği almayı reddediyordur: "Ben evime yabancı eşya sokmam."

Ama Balkan ve Dünya Savaşlarının yenilgilerinden sonra bu mesafe de ortadan kalkacak ve model iktibası canhıraş bir varkalma sorununa

dönüşecektir. İttihatçıların Başvekili ve İslamcı akımın sözcülerinden Sait Halim Paşa, II. Meşrutiyet yıllarında, hâlâ belli bir uzaklıktan söz alabiliyor ve tıpkı Namık Kemal gibi "tekniği, çalışma yeteneğini ve usulleri alalım ama içeriği, kültür ve siyasete dokunmayalım" düşüncesini seslendirebiliyordu. Bu, farklı terimlerle de olsa, Ziya Gökalp ve başka Türkçülerce de önerilen programdı. 1922'de şöyle yazmaktadır Gökalp:

Biz Osmanlı medeniyeti sahasında inkilapçıyız, Türk harsı sahasında da muhafazakârız... Türkçülük medeniyet sahasında muhafazakâr olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Fertler elbise değiştirdiği gibi milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler... Türklüğümüzü ve İslamlığımızı tamamiyle muhafaza etmek şartıyla Garp Medeniyetine girmemizde hiçbir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve İslamlığımıza gelince bunların mecmuuna "hars" nâmı verilir. Garp medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet milli kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir... Bugün Garp Medeniyetini kabule mecburuz. Kabul etmediğimiz takdirde Garp devletlerinin esiri olacağız. Garp medeniyetine hâkim olmak yahut Garp devletlerine mahkûm olmak, bu iki şıktan birini kabul mecburiyetindeyiz... Avrupa medeniyetinden ne alacağız? Şüphesiz ondan milli bir lisan almıyacağız. Çünkü halkımız arasında konuşulan milli bir lisanımız var. Fakat lisaniyat ilmine dair usullerimiz yok. O halde ondan lisan değil, lisaniyat ilmini alacağız. Bundan başka, lisanımızda, Avrupa'daki ilmî ve sınai ıstılahların [terimlerin] karşılığını vücuda getireceğiz. Şüphesiz Avrupa'dan milli bir ahlak da almayacağız. Zira halkımız arasında milli ahlakımız da var. Fakat ahlakiyat ilmine dair taharri [araştırma] usullerini bilmiyoruz. O halde ondan ahlak değil, ahlakiyat ilmini alacağız... Avrupa'dan hattâ müsbet ilimlerin oralardaki neticelerini bile almıyacağız. İlmî hakikatleri kendimizde bulmak üzere yalnız ilimlerin usullerini alacağız, hattâ tekniklerin fenlerin de mahsullerini değil kendilerini alacağız. Mesela Avrupalı musikişinasların bestelerini değil, halkımız arasında terennüm edilen melodileri armonize edecek usulleri alacağız.

Gökalp, edebiyatta da "Avrupa klasiklerini lisanımıza tercüme ederek bedii terbiyemizi yükseltmemiz" gerektiğini belirtir: "Avrupa'nın klasik edebiyatı normal bir edebiyattır. Dekadanların, fantazistlerin vücuda getirdikleri eserler ise hasta bir edebiyattır."

Gökalp'ın yazısı, model iktibası konusunda Ahmet Ağaoğlu'nun kendisine yönelttiği örtük eleştiriye bir cevap gibiydi. Ağaoğlu, Malta'da İngilizlerin esiri olarak Gökalp'la birlikte tutuklu bulunduğu 1919 yılında yazdığı bir yazıda, "medeniyeti" böyle bölmenin, "alınacak" ve "alınmayacak" öğelere ayırmanın yanlış olduğunu öne sürmüştü. Yazısının alt-metni, yine bekâ kaygısıydı:

Medeniyet demek "hayat tarzı" demektir. Yalnız hayatı en geniş ve şumullü bir mânada almalıdır. Hayatın bütün tecellilerini, maddi ve manevi bütün olaylarını o kavram içine koymalıdır... Şimdi bu [üç medeniyetin] karşılıklı durumlarına sözümüzü getirirken, bunlardan birisinin, yani Batı medeniyetinin galip ve diğer ikisinin de, yani İslam ve Buda-Brahma medeniyetlerinin de mağlup durumda olduklarını görüyoruz. Evet! Bu mağlubiyeti itiraf etmek zorunda kaldığımızdan biz de pek üzgünüz; fakat bunu bir kere açık ve kesin surette itiraf etmelidir. Bizde hâlâ kelimelerle oynayarak, gerçeği görmemekten hoşlanan körler var... Sel gibi akıp gelen ve karşısında kendi türünde engeller görmeyen Avrupa medeniyeti her şeyi sürükleyip götürüyor. Şu halde tek çare, yine o medeniyete ısınmak, onu almaktır. Fakat bu alışın önemli ve belli olmayan bir tarafı vardır ki, özellikle aydınlatılmaya ve anlatılmaya muhtaçtır. Bugün aramızda Avrupa medeniyetinin üstünlük ve galebesini takdir etmeyen hemen hiçbir anlayışlı insan kalmamıştır. Fakat bu üstünlüğü, o medeniyetin yanlız bazı unsurlarına, mesela bilim ve fennine bağlayarak, başka taraflarından vazgeçmek isteyenler vardır... Bir medeniyet zümresi bölünmez bir bütündür, parçalanamaz... Avrupa sahasında bilim ve fen başka çevrelerden ziyade gelişiyorsa, bunun sebepleri o çevrenin bütününde aranmalıdır, bugünkü Avrupa bilim ve fenni doğrudan doğruya kendi şartlarının ve genel unsurlarının bir eseridir, başka bir şey değil... Avrupa medeniyeti başka medeniyetlere galebe çalmışsa, yanız ilim ve fenni ile değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bütün noksanları ve faziletleriyle çalmıştır. Şu halde, bu sele karşı, gene onun vasıtasıyle hayatlarını korumak isteyenler, onu olduğu gibi kabul etmelidirler... Mesela, Avrupa sanayiini alıp, Endüstriyalizmden, Sosyalizmden çekinmek ne kadar mümkün değilse, birbirinin gerekli parçaları olan diğer alışlar da öyledir. Bir taraftan söz hürriyeti istemek ve diğer taraftan da filan ve filan şeyden bahsolunmaması iddiasında bulunmak, istenilen şeyin mahiyetini anlamamak veya samimiyetten uzak olmak demektir.

Bugünün farklı koşullarında bile vuruşlarını ve sancısını hissettiğimiz bir tartışma... Sonunda Gökalp'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünün (din vurgusu *kısmen* kaldırılarak) benimsendiğini biliyoruz. Böyle bir tarihsel sürecin sonundan geriye bakıldığında, Ahmet Agayef'in önerisi, başka zaaflarının yanında, emperyalizm gerçeğini büsbütün gözden kaçıran teslimiyetçi bir tavır olarak da görülebilir. Ama "medeniyet"in "medeniyet-dışı" dünyaya bakış açısını benimsemek teslimiyetçilikse eğer, "medeniyete" karşı kurtuluş savaşı veren kadronun kendisinde de belirgin olan bir tavırdır bu. Mustafa Kemal, 1920'de ilk kez geldiği Ankara'da şehir eşrafına yaptığı konuşmada, İstanbul'un işgalini şöyle protesto ediyordu:

Ecnebiler kendi menafii iktisadiye ve siyasiyelerini tatmin edebilmek için

aleyhimizde icat ettikleri iki mütaleayı yürütmeğe başladılar. Birincisi, gûya milletimizin anasırı gayrimüslimeyi müsavat ve adalet düsturuna [uygun biçimde] idareye gayrimuktedir olduğu. İkincisi de gûya milletimiz heyeti umumiyesiyle kabiliyetten mahrum bulunduğundan bahçe halinde bulunan yerlere girmiş ve oralarını harabezara çevirmiş. Birincisi ile millete zalimlik isnat ediyorlar. İkincisi ile kabiliyetsizlik... *Eğer bu iki mütalea cidden varit olsa idi milletimizin müstakil yaşamağa hakkı iddia edilemezdi.* Hakikaten, zulüm medeniyetle kabili telif değildir. *İstidatsızlık ta şayanı af bir şey olamaz. Çünkü milletler işgal ettikleri arazinin sahibi hakikisi olmakla beraber* beşeriyetin vekilleri olarak ta o arazide bulunurlar. O arazinin menabii servetinden hem kendileri istifade eder ve dolayısile bütün beşeriyeti istifade ettirmekle mükelleftirler. Bu düstura göre *bundan aciz olan milletler hakkı beka ve istiklâle lâyık olmamak lazımgelir.* Halbuki bu mütaleat *bizim hakkımızda* kat'iyyen gayrivarittir. Her ikisi de mahzı iftiradır. Milletimizin kabiliyetsiz olmadığı tarihen ve mantıkan sabittir. Bunun delilini *yine* ecanibin kendi muamelelerinde bulabiliriz. Avrupa devletleri mütarekeden evvel ve mütareke anında mütarekename ile "kendi hududu millisi dahilinde yaşamağa layık Türkiye kabul etmişlerdir", aradan bir sene geçmeden nasıl oluyor da bir millet zalim ve kabiliyetsiz oluyor?

Sancılı deneyim: Hem modelin bakış açısına yerleşmek, hem de bu bakışın "bizde" gördüğünün geçerli olmadığında ısrar etmek. Gökalp'ın formülü, bu sancıyı hafifletmeye ya da örtmeye yaradığı için de benimsenecekti: Usul ve teknoloji oradan; içerik ve malzeme bizden: Sanayi ve bilim evrensel, sülük kebabı ve dans (fokstrot?) kısmi ve yabancı. Ağaoğlu'nun yaklaşımı, tarihselciliği ve bütünselciliğiyle ("medeniyet, kendi tarihsel koşullarının ürünüdür ve bütün öğeleri birbiriyle ilişkili bir bütündür") bazı zihinlere, özellikle de yazısında değindiği sosyalistlere yakın gelebilirdi. Gelmedi, çünkü onlar da tam o sıralarda Sovyet Rusya'da vücut bulmakta olan başka bir evrenseli benimsemeye başlamışlardı ve üstelik Gökalp'in formülünün "sosyalist" bir versiyonu kısa süre içinde Rusya'da hâkim ideoloji haline gelecekti.

Öte yandan, Ağaoğlu'nun formülünün etkisiz kalışında, pratikte yalanlanan bir *özcülüğün* bulunduğunu da görmek gerekir: "Medeniyet", o gün bile, kendiliğinden yekpare olan bir bütünsel öz değildi; farklı tarihlerde ortaya çıkmış olan ve çoğu zaman birbiriyle çelişen parçalardan yapılmıştı (bunu, sonradan, ***Doğu-Batı Sentezi*** kitabındaki yazılarda Peyami Safa vurgulayacaktır). Bu yekparelik, şimdilerde belki daha iyi anlayabildiğimiz gibi, ***yapılan***, ***kurulan***, ***kurgulanan*** bir bütünlüktü. Ve hep bir yerlerinden yırtılan, sökülen, fire veren bir bütünlük. Ne olursa olsun,

1840'larda açılan model tartışması 1930'lara doğru kapandı, çünkü kapanmış sayıldı. Resmiyetin dışına itildi. 1990'lara doğru yeniden ve yine sancıyla açıldığını belirtmek bile fazla. Bu kez adı küreselleşmeydi ve Agayef'in "sel"i de hem biraz daha bulanık, hem de daha yaygındı şimdi.

Defter'in bu sayısının yazıları da model ve almak kavramlarının yeniden sıkıntılı biçimde güncelleştiği bu dönemin ürünü. Bu sürecin şimdisini ve aynı zamanda ön-tarihini yeniden kurcalamayı amaçlıyorlar. Semih Sökmen, tekniği, usulü, dış biçimi ve kurumsal yapıyı almak istedik, ama sahiden alabildik mi sorusunu soruyor. Alırken neler yaptık? Aldığımız model üzerinde düşündük mü, yoksa bizi tam da kendisinden (yani modelden) "esirgeyecek bir tür savunma mekanizmasına, bir "almış gibi yapma" edimine, kısaca *taklidin taklidine* mi dönüştürdük bu modelleri?

Bülent Somay, bu sancılı çünkü arzulu iktibas tarihi içinde belirmiş olan bazı sosyal tipleri ("alafranga züppe" veya "anti-züppe") konu alan yazısında, bu tarihin sadece bilgiye ya da öğrenime ilişkin olmadığını, açılmış, bastırılmış ya da kaydırılmış arzulardan, huzursuzluklardan, bulanık ve dolaşık duygulardan da yapılmış olduğunu vurguluyor. (Saklananı, yeraltına itileni açığa çıkarmayı hedefliyor...?)

Nurdan Gürbilek ise edebiyat eleştirisinde olsun, topluma ve kültüre yönelik daha genel eleştiride olsun, Türkiye'de "yok"luk tespit eden türden bir eleştirelliği sorunlaştırıyor. Tanıdık ve yaygın bir ruh halidir bu: "bizde felsefe yok" der, bizde roman yok, bizde eleştiri yok, bizde birey yok, vb. Gürbilek'in yazısı, gecikmişlik duygusuyla ortaya çıkan bu özgünlük arzusunun anlaşılabilir olduğunu, ancak zihninde hep bu "özgünlük" meselesini taşıyan ve soylu soplu bir "sentez" bekleyen türden bir eleştirinin, daima dolayımlanarak ilerleyen edebiyatı –Türkçe ya da başka ülkelerin edebiyatlarını– anlayamayacağını, dahası anlama çabasının önünde engel oluşturacağını öne sürüyor.

Bu üç yazının ortak sorularına önemli bir katkı da Armağan Ekiz'den: Üretime, sürecin son aşamasında (montaj) eklemlenen kişinin ürettiği şeyin onun kendi ürünü olmasının pek mümkün olmadığını düşünüyor Ekiz; bunun olsa olsa kişiyi kendi yaşantısal gerçekliğinden ayıran, ona güdük bir tatmin duygusu veren, dolayısıyla her an yeni bir arzu stratejisine kurban edilebilecek şekilde, yaşantıya monte edilmiş bir başka zayıf yapı anlamına geleceğini söylüyor.

Aryeh Neier'in, insan hakları savunuculuğunun son yirmi yılının panoramasını çizen konferansı, bu konferans sonunda kendisine yöneltilen sorular ve Ruşen Çakır ve Kaya Şahin'in yaptığı bir söyleşi yer alıyor bu sayıda. İnsan hakları mücadelesinin yaygın olarak bilinmeyen bazı veçhelerinin yanı sıra, küresel ölçekte yürütülen insan hakları savunuculuğunun, çeşitli yerel mücadelelerle nasıl ve hangi eksende ilişkilendirilebildiğini (ve bunun önündeki engelleri) okuyacaksınız bu bölümde.

Aristides Baltas ise, yine bir konferans sunumu olarak kaleme alınmış yazısında, Yugoslavya'daki savaşı ve bir Atinalı olarak İstanbul'a seyahat deneyimini de işin içine katarak, küreselleşme koşullarında "tanınma politikalarına" eğiliyor: İnsan hakları kavramının içi nasıl doldurulabilir? Küreselleşmenin bizi birbirimize yakınlaştırdığı gerçeği, nasıl aleyhimize değil de, lehimize işleyebilir?

Martha Wolfenstein'ın "eğlence ahlakı" metni 1960 tarihli. Eskimiş olduğunu düşünmedik bu metnin; çünkü öyle görünüyor ki, çocuğa ve çocuk eğitimine bakışta ABD'de 20. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış değişim, bugünün Türkiyesi'ndeki daha yakın tarihli kimi olguları hatırlatıyor.

Defter'in modelle, özle, özgünlükle, kendinden menkul bir kendilikle uğraşan bu sayısında "geleneğe" yer var mı? Kıvanç Kılınç'ın Gadamer'in yorumbilgisini ele alan yazısından buna bir cevap geliyor: Evet, var. Ama "anlama" yoluyla ürettiğimiz/yaptığımız bir gelenekten bahsediyorsak, geleneği böyle kavrıyorsak mümkün bu. Geleneğin evrimi içinde yer alıyor ve dolayısıyla, onu bir anlamda kendimiz belirliyoruz. Aynı gelenek gibi, bütün metinler de "okunduklarında" yazan ve yayımlayanın kastına sığmayan, onların niyetine indirgenemeyecek bir yaşama, bir varlığa sahip. Diğer bir deyişle, "sorumluluk *okuyana*, *alıcıya*, *kullanıcıya* ait" — modelin sorumluluğu, alana, kullanana, kırıp bozana, yeniden kurana ait...

Meltem Ahıska'nın "İnsan Olmak Yetmiyor" derken hissettiği gibi, bugünün dünyasında hiç de az, karşılanması kolay bir sorumluluk değil bu... *Defter*'in bir önceki sayısında ilk bölümünü yayımladığımız, Saffet Murat Tura'nın "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne" yazısı da bu sayıda devam ediyor; belli ki tartışılacak bu yazı. *Defter*'in Yaz 2001 sayısında Tura'nın bu yazısından esinlenen, onunla tartışan katkılara yer vereceğiz.

Orhan Koçak, Semih Sökmen

ÖZGÜN BİR İÇ SAVAŞ MODELİ

Semih Sökmen

Defter'in bir önceki sayısında, o sayıda yer alan iki makaleyi, Ali Cengizkan'ın bir insan yerleşimi modeli üzerinden modernleşmenin farklı bir kültür ve coğrafyada söylemini nasıl inşa ettiğini inceleyen "Sanal Modernleşme" yazısı ile, Hüseyin Karabey'in F-tipi cezaevi denen kapatma ve ıslah etme modeli üzerine Batı'da yaptığı "Düşünce-Deney-Uygulama" adlı video röportajı sunarken, bu iki örneğin Türkiye'nin model ile ilişkisindeki akut sorunlara delil oluşturduğunu söylemiştim.[1] Kuşkusuz Türkiye'nin modernleşme öyküsündeki tuhaflıklar için bu örnekler ne biriciktir ne de bunlardan ilk kez söz edilmektedir; sisteme karşı muhalefet etmiş sayısız araştırmacı, yazar, edebiyatçı ve elbette siyasi kişiliğin neredeyse bütün ömrünün bu örneklerle boğuşmakla geçtiğini söylemek yanlış olmaz. Ama acaba bu örneklerde sistemik olan bir yan var mı, bulabilir miyiz?

O sunuşta, Türkiye'deki siyasal seçkinlerin, sivil olsun askeri olsun, yönetme stratejilerinde "model rejimi"nin çok önemli bir yer tuttuğunu iddia etmiştim. Seçkinlerin kendi aralarındaki tüm dalaşma ve kapışmaların merkezinde, ama aynı zamanda bu seçkinlere başkaldırarak sistemi değiştirme iddiasıyla ortaya çıkan yeni seçkinlerin ya da seçkin adaylarının zihninde de hep bir "model" meselesinin sürüp gittiğini eklemiştim. Burada Türkiye'nin bu "model" takıntısının farklı veçhelerine biraz daha yakından bakmak istiyorum.

19. yüzyıldan günümüze seçkinler arasında tartışılagelen, herhangi bir modelin kendisi değil, modelle ilişki biçimimiz olmuştur; model ithalatının koşullarıdır sürekli kavga konusu olan. *Günümüze* derken, gerçekten günümüzü kastediyorum: İflas eden bir ekonomiyi kurtarsın diye, "dışarıdan" her özelliğiyle "model" bir birey olan Kemal Derviş'in getirtilip kriz yönetiminin başına geçirildiği günümüzü[2]... Bir modelin alınıp alınmayacağı, nereden, hangi modelin alınacağı, alındığında hangi kesimleri gönendireceği, ya da tersine hangi kesimleri zayıflatmaya, hatta bazen tasfiye etmeye yarayacağı, vb. belirleyicidir bu tartışmalarda...

Model tartışılıyormuş gibi yapılır, bunun pozu atılır. Gündelik hayatta hep tarafların ihtiraslı söylemleriyle sarıp sarmalanmış bir halde karşılaşırız bu tartışmalarla – hayatın her alanının, en basit, en gündelik konuların aşırı siyasallaşmasının nedeni de budur. Ya "Batı her şeyin en iyisini zaten yapmıştır" ya da "bunlar milli bünyemize aykırıdır". Ya da sentezciler bunu bir sentezle milli bünyemize uyduracaklardır. Bu sonuncular her zaman diğerlerinden daha tuzu kuru bir kesim olagelmiştir; çünkü "sentez", güya bir yaratıcılığa imada bulunarak, çözümden kaçışı gizlemekte iyi bir araçtır; en azından bugüne kadar iş görebilmiştir.[3] Ne var ki ister radikal ister arayolcu olsun, ister model yanlısı ister karşıtı, bu konumların ortak yanı hiçbir zaman tartışmanın merkezine modeli, yani modelin ne'liğini, modelin doğrudan bilgisini koymamalarıdır.

Model diyerek insan eliyle varlık bulmuş bütün formları kastediyoruz, kainatta öylece, kendiliğinden varlığa sahip şeylerin dışındaki bütün insan yapımlarını. İnsanın kendiliğinden varlığa sahip şeyleri malzeme kılarak, yani onlar üzerinden, onlar aracılığıyla (ama aynı zamanda onlar üzerinde) yarattığı biçimler. Öyle görünüyor ki, modelin ilksel atıfı yalnız ve yalnızca evrenin kendisi olabilir. Yani taş, bıçak olması için, ya da önünde tapınmak için ilk kez yontulduğunda, henüz taklit edilecek, benzetilecek, kopyalanacak bir biçim, yol yordam, yani bir model mevcut değildir. Ancak taş üzerindeki önceki egzersizler sayesindedir ki, sanki taşta daha baştan bıçak olmaklık varmış gibi, elimizde kendini ele verir. Kendini henüz bir amaçlılık ya da hedeflilik olarak ifade etmemiş olduğu halde, malzeme üzerindeki oynama deneyimlerinin neticesi gibidir. Öyleyse ele alacağımız herhangi bir model, hep bir evrim zincirinin halkası, bir ardışıklığın adımları olarak modeldir. Dolayısıyla bir kalıptır, ama insanın elinde yeni oynamalarla dönüşen, başkalaşan, evrilen bir kalıp... Öyleyse tanımımıza biraz daha netlik kazandırabiliriz: Model, yalnızca bir biçim değildir, aynı zamanda o biçimin, zaman ve mekân içinde kendinden sonraki biçimler karşısında, onlara atıfla taşıdığı niteliktir.

Örneğin Otomobil

Binlercesinin içinden bir örnek üzerinde düşünelim. Otomobil, der demez herkesin aklına aşağı yukarı aynı şeyler gelir. Ama aslında otomobil, ilk elde aklımıza gelenlerin basitliğini, yalınlığını inkâr edecek ölçüde karmaşık,

her biri kendi içinde geliştirilmiş alt modeller demek olan binlerce parçayı biraraya getiren mekanik bir modeldir. Çok karmaşıktır, ama taştan yontulmuş bir bıçak ucu kadar da basittir aslında. Örneğin bir Mercedes araba, birkaç yüzyıldır, çok sayıda insanın önündeki işe yoğunlaşmasının, işlemesinin, inceden inceye ayrıntılandırmasının ürünü olarak, onların emeğinin cisimleşmesi olarak bugünkü niteliğini almış bir modeldir. Böylesine karmaşık bir üretim olduğu halde, ister başınızda türban olsun, ister üstünüzde mini etek, koltuğuna oturduğunuzda, hemen ayırt edebileceğiniz kadar basit kullanım değerlerine sahiptir; ister sürsün ister sadece binsin hemen herkes rahat bir arabada olduğunu kolaylıkla farkeder. Böyle bir arabayı imal etmek için eğitim, teknik bilgi ve beceri zorunluyken, *kullanmak için,* sürücü ehliyeti dışında "gün görmüş" olmaya, seçkin biri olmaya, uzmanlaşmış bir eğitime ya da bilgiye ihtiyacınız yoktur. Sizin arabanın bu aşikâr konforunun nasıl sağlanmış olduğuna kafa yormanıza da gerek yoktur. Sadece kullanırsınız arabayı, çok iyi çalıştığını bilirsiniz o kadar. Ya da şöyle diyebiliriz, salt bir kullanıcı olmak, özneyi *hiç* değiştirmez, ya da *pek az* değiştirir. (Bu nokta çok önemli: Doğru mu bu? Gerçekten hiç değiştirmez mi? En azından Türkiye örneğinde böyle olduğunu görüyoruz.)

Mercedes arabalar, Almanya'daki merkezden yerkürenin dört bir yanına dağılırken arkalarında ticari dağıtım ağının şeklini çizen ince çizgiler bırakırlar. Diğer mal, hizmet ve sermaye akış yollarıyla çakışan, çakıştıkça kalınlaşan, gözümüzle görebileceğimiz kadar somut, gerçek yol çizgileri çizerler, ama aynı zamanda insanların hülyalarıyla oluşmuş, arzunun, imrenmenin ancak meleklerin gözüne görünür pırıltılı çizgilerini de...

Latin Amerika'daki bir diktatörün mü, İstanbul'da bir yeniyetmenin mi altına gittiklerini, ya da kesin dönüş yapan bir Almancının bütün birikimi olup da birkaç kez el değiştirdikten sonra bir metrese hediye mi edileceklerini bilmezler elbette Mercedesler. Ama coğrafya üzerinde iktisadi ve kültürel kutuplar arasında yaptıkları hareketin seyriyle, *bağımlılık* ilişkilerinin haritasını çizen, belirginleştiren aktörler haline gelirler. Kelimenin ikili anlamında hem sevgiyi hem nefreti barındıran bir bağımlılıktır bu: hem kontrol eden, fiyatı belirleyen, değişimin koşullarına karar veren karşısındaki bir zayıflık, boyun eğme anlamında, hem de bir zaaf, müptelalık, bir tutkunluk, bir vazgeçememe anlamında...

Otomobil bir modeldir. Getirdikleri ya da götürdükleriyle her model tartışmalıdır, geçicidir. Kendi anayurdunda da böyledir bu: Model olarak otomobili, başka yeni modeller yapmak için kullanabilirsiniz, sözgelimi ar-

tık satışları eskisi gibi olmadığından imalattan kaldırabilirsiniz, çevreci eleştiri karşısında maliyetleri göze alıp egzos filitrelerini geliştirebilirsiniz, vs. Doğrusu 21. yüzyılın ortalarına doğru bugün bildiğimiz anlamıyla otomobilin imalatının sürüp sürmeyeceği hayli tartışmalıdır. Ama hiç değilse aynı yüzyılın son kuşaklarının otomobile bir hilkat garibesine bakar gibi bakacaklarından emin olabiliriz. Şimdi yoğunlaşmış bir akıl ve teknik gibi algılanan otomobil o günden geriye bakıldığında, inanılmaz ölçüde akıldışı ve demode görünecektir. "Akıllı" adamların elinden çıkmış otomobil, tek tek motorların üzerine tek tek bireyleri oturtan bir model olarak zaten daha baştan "akıldışı"dır aslında.

Ancak modelin bu tür yapısal problemleri bir yana, yapıldığı yerden başka yerlere gidişi, başka bir kültüre yapılan bir model önerisidir aynı zamanda: "Siz de böyle yapın" demektedir otomobil bütün varlığıyla...

Türkiye bu öneriyi büyük bir tutkuyla benimsemiştir. Siyasi seçkin, ülkenin her tür ulaşımının merkezine motorlu araçları yerleştirmekte hiç tereddüt etmemiştir. Siyasi seçkinin otomobil yandaşlığındaki tutkuyu ve zihinsel çarpıklığı kavrayabilmek için, eleştirilere karşı soğuk savaş Türkiyesinde edilmiş "Demiryolları Komünistlerin İşidir" lafzını hatırlamak yetiyor. Ya da devletçe sivil-askeri memur kesimine araba alabilsinler diye pompalanan fazlayı, ve Koç'un ilk fiber arabası Anadol ile bu fazlanın bir birikim modeli olarak sermaye tarafından toplanışını... Yine aynı fazla ile kurulup serpilen Oyak-Renaultları... Orta sınıfların önüne konan havuç da iki anahtar olarak karşımıza çıkar: "İki Anahtar, Bir Ev, Bir Araba" söyleminin bizzat kendisinin de 1950'ler ABD'sinden yapılmış hayli hızlı bir apartma olduğunu biliyoruz. Tıpkı, "ya sev ya terk et"in 1960'larda, Amerikan sağcılarının Vietnam savaşına karşı çıkan solculara bağırdıkları "*love it or leave it*" sloganından apartma olması gibi.

Ama işte siyasi öykü nasıl akmış olursa olsun, "Otomobil Uçar Gider"lere bağlanmış lüküs hayat, beraberinde, şimdi artık çözülemez gibi duran trafik sorununu ve hatta –o da ne?– dünyada ilk kez "trafik canavarı"nı getirmiştir. (Yıldırım Türker bir yazısında haklı olarak, en küçük sorununu bile çözemeyen bu milletin, sorunun gerçek mahiyetinden kaçabilmek, kusuru kendinden dışlaştırabilmek için işi nasıl olmadık yerlere kadar götürebildiğine örnek olarak, trafik gibi bir konuda bile bir "canavar" yarattığına dikkat çekmişti. Bu canavarın Türk ruhundaki yeri, siyasi dildeki "dış düşman"la aynıdır.) Hülyaları süsleyen, şarkılara, romanlara konu olan araba, çok değil, sadece yirmi-otuz yıl içinde, kentsel yerleşimlerin do-

kusunu altüst etmiş, her şeyin karayoluna tabi kılınması kentlerde ağır tahribe yol açmıştır.

Tehlikeli bir araçtır otomobil: Düşünsenize, eni sonu sürekli patlayarak yanan benzinin üstünde oturmaktasınızdır. Ama bu kadarı ve tek bir otomobilin statiği ve dinamiği sonuçta bir 19. yüzyıl paradigmasının, hepsi hepsi Newton fiziğinin konusudur. Otomobili alıp trafiğe koyduğunuzda elbette aynı fiziğin yasaları geçerliliğini korur, ama modelin alanı genişler, trafik mühendisliğinin kullandığı sistem analizi yöntemleri, kuyruk teorisi, vb. başka matematiksel bilgi tarzları da işin içine dahil olur. Otomobilin hem kendisinin bir makina olarak, hem de trafikte hareketi sırasında taşıdığı riskler üzerinde çalışılarak, zaman içinde modelin güvenilirliği artırılmış, risk hiç bir zaman tamamen ortadan kaldırılamamışsa da "sıfıra" çok yaklaşmıştır. Belirli koşullar altında bir modelin kendinden beklenenleri yerine getirmesi umulur. Malzemenin doğası gereği tamamen sıfırlanamayıp, küçük bir risk olarak kalan ve bir yüzde ile ifade edilen ihtimale, gündelik dilde "kaza" diyoruz: Zamanında kılınmayan, kılınamayan namazın "kaza" namazı olması gibi... Ya da "Önce eşeğini sağlam kazığa bağla..." sözünde olduğu gibi... Böylece otomobil ve trafik, çok büyük oranda deterministik yasalara uyan, birbiriyle ilişki ve uyum içinde çalışan bir modeller sistemi olarak ortaya çıkıyor. Ama ancak belirli koşullar altında: Belirli standartların altına düşmeden üretilmiş otomobil ve karayolu, trafik düzenlemeleri, trafik kuralları ve bu kurallara uyan insanlarla...

Türkiye'de otomobil daha çok erken dönemlerde bile öndegelen bir arzu ve iştah nesnesi olmuş, insanları motive etmiş, sonuçta bugün, Avrupa Birliği standartlarını karşılamaya yetecek kadar ehliyetli sürücü yaratmıştır yaratmasına ama bu modelin Türkiye'de çalışmış olduğunu ileri sürmemize imkân yoktur. Bugün Türkiye'de "trafik kazası" dediğimiz ve pek çoğumuzun takdir-i ilahi sandığı şeye, dünyanın pek çok yerinde düpedüz "katliam" deniyor.

Model çalışmıyor. Modelin çok küçük bir ihtimale indirgenebilmiş hata ve kusurları, bu coğrafyada küçük bir ihtimal, bir arızilik olmaktan çıkıp, sistematik bir nitelik kazanıyor; öyle ki biz ona pişkin pişkin "trafik canavarı" diyoruz. Model neredeyse başaşağı duruyor, asıl olarak "bilinemez", "belirlenemez" olan yan, bilinebilir hale geliyor: "Yollar çok tehlikeli/ öleceklerin sayısı belli..." ya da "Evet, evet, ben bir deliyim/ Ama beni siz delirttiniz/... Trafikten ölemem ki..."[4]: Bu yıl Türkiye'de 5000 kişi ölecek.

Bu model başlangıçtaki model değil. Görünüşte çok benziyor, ama sonuçları itibarıyla çok farklı. Bu model başlangıçtakinin, yani "alınan modelin", dönüşmüş, bozulmuş, yamuklaşmış hali. Keşmekeş trafiğiyle, "canavar" sürücüleriyle, trafiğe uymayan bakan, milletvekili, zart zurt görevlisi, mafyası, ve bizzat trafik memurları gibi kural dışına çıkabilen çok sayıda ayrıcalıklılarıyla, ve tabii çok kötü ve bakımsız karayolları, hırsızlığa açık yol ihaleleriyle, asfaltı çalınmış bozuk yollarıyla bu model, aldığımız model değil. Model bizim elimizde bu hale geldi; biz kullanırken onu bu hale soktuk.

Örneğin Bir Makina

Hemen bir örnek daha. Bu kez kendi işimden, kitap yayıncılığından. Kitap ciltlendikten sonra, gönyeli bir bıçak tezgâhında, üç ağzından istenilen ölçüde kesilir. Kitabın kapağında, tam olarak nereden kesileceğini "kros" dediğimiz dik açılı artı işaretleriyle gösteririz. Bu kesme işinde kullanılan tezgâhlar önceleri elle kontrol edilmekteydi. Dolayısıyla milimetrenin 1/10'u hassasiyete sahipti. Bu şu demektir: Eğer kitabın enini 130 mm. olarak kesmek istiyorsanız, bu bıçakla 129.9 ile 130.1 mm. arasında kesmeniz mümkündür. 90'lı yıllarda birçok matbaacı ve ciltçi Alman markı bazında hatırı sayılır borçlar altına girerek makina parklarını yenilediler; küçük işletmeler bile kısmen buna ayak uydurdu. Başka yeniliklerin yanı sıra söz ettiğim bıçaklar da yenilendi. Yeni bıçaklarda ölçü dijital göstergeliydi, bıçak otomatik olarak yazılan ölçü değerine geliyordu. Bu yüzden çok daha hassas makinalardı. Hassasiyet milimetrenin 1/100'ü kadar arttığı için, bu bıçak 130 mm'yi 129.99 ya da 130.01 mm. olarak kesebileceğini vaat ediyordu. Elle kontrol edilen olsun, dijital olsun her iki bıçağın kesimi de sonuçta elimize milimetre gösteren basit bir okul cetveli alarak ölçtüğümüzde, pratikte 130 mm.'yi gösterebilecektir. Yani model olarak her iki makina da kitabın enini pratik amacımızı düşünürsek tam olarak 130 mm. kesmeye kabiliyetlidir. (Eğer söz konusu model bir metal döküm kalıbı olsaydı, bu "tam olarak" dediğimiz ölçüyü, örneğin otomobilin birçok parçasının üretiminde milimetrenin 1/100'ü hassasiyetle ifade etmemiz gerekecekti.

Gelin görün ki modern bıçaklarla da kitabın eninin 129 mm. ya da 131 mm. olarak bir-iki mm. farkla ve yamuk kesildiğini çok gördüm. Eğer böyle kullanılacaksa (yani aslında kullanılmayacaksa[5]) onca borca girip modern bir tezgâh almanın ne anlamı var diye tartıştığımda cilt ustası ya da işçisi "ne ziyan var *abi,* böyle de oldu," diyorlar. İş sahibi tabiatıyla bana hak ve-

riyor ama eklemeden duramıyor: "Başka yayıncılar hiç önemsemiyorlar, yapıyoruz kitabı veriyoruz," diyor. Bana biraz çatlak ya da en azından "*titiz* adam" diye baktıklarını biliyorum.[6] Bu satırların okurlarının bir kısmı da aynı şekilde bakabilir. En azından "şekilci" bulabilirler. Zurnanın zırt dediği yer tam da burası. Model zaten bir şekil. Eğer şekil ile ilgilenmeyeceksen neyle ilgileneceksin?

Ama maddi hayatın üzerinde, kutsal ve dokunulmaz bir yerde, ezeli ve ebedi bir öz varmış da, bütün şekiller, yalnızca bir şekil olmaklıklarıyla zaten baştan beyhudeymişler gibi çalışan bu zihin, her seferinde tuhaf bir el çabukluğuyla modeli kıvırıp bükecek ve "ben yaptım oldu" diyecektir. Diğer yandan 1 milimetre her zaman salt estetik bir doğruyu ifade etmez, yüzlerce ölü insan anlamına da gelebilir: İtalyan tasarımı Fiat otomobilin 9 mm. olan kaporta saç kalınlığı Türkiye'ye geldiğinde 6 mm.ye düşer. Bunun anlamı İtalya'da öldürücü olmayan birçok "kaza"nın Türkiye'de öldürücü olacağıdır.

Malzemeye şekil vererek onu bir model haline getirmemiz, bu yolla onu bilinebilir sonuçlar veren, kontrolümüz altındaki bir nesne kılmamız, bilemediğimiz, denetleyemediğimiz sınır ötesini de "kaza" ya da "hassasiyet" diye adlandırmamız biz insanlara mahsus bir şey. Malzemede herhangi bir düzen yok. Sadece bizde olan bir hassasiyeti emek harcayarak malzemeye yansıttığımız içindir ki, malzeme, o içinde salınıp durduğu kaostan, anarşiden çıkıyor, ona vermek istediğimiz "hassa"lara kavuşuyor ve bir model halini alıyor. Elbette bu bizim düzene koyma etkinliklerimizin sonucudur, ve bu anlamda her model bizim malzemeye verdiğimiz bir şekilden, düzenden, yani kalıptan ibarettir. Evet, hepsi hepsi bir kalıp. Bir süre çalışıp denendikten sonra, yeni bir modelle değiştirilecek bir kalıp.

Model bir kez daha çalışmıyor. İthal edilmiş makina işlevini yerine getiremiyor. Tıpkı lüks bir daktilo gibi *kullanılan* bilgisayarlar gibi... Basketbol oynamakta *kullanılmayan* Converse marka ayakkabılar gibi... Depremde ortaya çıkan betonarme kolonların içinde kat bağlantıları atılmamış demir çubuklar, hiçbir zaman tez olmayı başaramayan beyhude üniversite tezleri, üçüncü kat çıkılır umuduyla damla kapatılmadığından akıntı ve rutubet içinde oturulan ikinci katlar gibi... Kızına ahlak satıp hayatı zindan eden, sonra geceyarısı porno film karşısında röntgencilik yapan bir baba gibi... Gazete promosyonu olarak edinilen kitap, ansiklopedi gibi... Bir kez bile sözlük ya da kılavuz kullanmadan geçilen Türkçe, kitap okumadan geçilen edebiyat dersleri gibi... Ne bileyim; bu listeyi hayatımızı dolduran ve zehir eden yüzlerce örnekle uzatabilirsiniz... Model karşısında hep bir sa-

karlık, çaresizlik, parayla bile giderilemeyen bir yoksulluk duygusu. Modelin hep "sen bana yabancısın, ben sana yabancıyım" dediğini duyar gibi olduğumuz, bir ne yapacağını bilememe hali.

Örneğin Silahlı Kuvvetler

Başka bir örneğe geçelim. Bir an için 17 Ağustos İzmit-Kocaeli depreminin bir deprem olmadığını, yakınlarda bir yerden gönderilen güdümlü bir füze olduğunu düşünün. Askeri olarak böyle bir füzeyi havada karşılamak için sayılı dakikalarınız vardır; havada karşılayamazsanız düştükten sonraki sivil savunma faaliyetleri için, alarma geçip yaraları sarmaya başlamak için hepsi hepsi birkaç saat tolerans vardır. Ama 24 saat değil; hele hele birkaç gün hiç değil. Hatırlanacağı üzere, 17 Ağustos 1999'da ordunun bölgede iş görmeye başlayabilmesi için altıncı günü beklemek gerekmişti.

Ordu da bir modeldir. Üstelik Osmanlı'nın modernleşme, yenilenme güdüsünün kaynağını oluşturmuştur. Batı gibi olmak, ilk kez askeri gücün Batı ordularıyla aşık atabilir düzeye gelmesi arzusuyla ortaya çıkmıştır. Modernleşme arzusu ordunun modernizasyonu niyetinden güç alarak toplumun diğer kesimlerine doğru yayılmış, ondan sonra bir zihniyet tarzı halini almıştır. Ordu bugün de kendisini ülkenin organizasyon ve teknik bakımdan en modern kesimi olarak görüyor; hatta sıklıkla kendi sınırlarının dışına taşarak, toplumun farklı kesimlerine "çağdaşlık" adı altında modernlik dersleri veriyor. Bütün Cumhuriyet tarihi boyunca ülkenin kaynaklarından en büyük dilimi kullanmasına karşın, Türkiye'de savunmanın diğer konulardan belirgin bir farkı olduğunu söylemek mümkün değil. Bu bugün aşikâr bir biçimde görülmüyorsa, söz konusu ettiğimiz dönem boyunca bunun sınanabileceği durumların (çok şükür) oluşmamış olmasındandır.

Askerler kendi dışlarını, sivilleri, sivil hayatı, iş ve ticaret dünyasını kirli bulurlar: Orası kendilerine hiç bulaşmaması gereken yolsuzluklarla, türlü çeşit katakulli ile, sahtekârlık ve kuralsızlıkla doludur. 17 Ağustos depreminde askeri tesislerin ağır biçimde tahrip olması ve birçok asker insanın ölümünü getirmesi, bu tesisleri kimin, ne zaman, hangi vasıflarla yaptığı, ya da daha baştan neden bu tesislerin böyle bir arazi üzerine yapılma kararı alındığı, küçük bir skandal mı? Bunların sivillerin skandallarından aşağı kalır yanı var mı?

Ordu da alınmış bir modeldir. Askeri hizmet uygulamalarına ait bütün

eğitim, tatbikat, lojistik belgeler, ABD ordusuna ait dokümanların çevirisidir. Bugün askerden dönen bir genç boyacılık, amelelik, garsonluk, berberlik ya da her çeşit hizmet ve getir götür işini, ya da en azından çaktırmadan aylak aylak bekleme işini öğrenmiş olabilir (ki gerçeğin aslında bu olduğunu biliyoruz); ama tek kelime bilmediği bir şey varsa o da sivil savunma ve ilkyardımdır. Sonuçta herkesin kolaylıkla hatırlayacağı gibi, bu kadar pahalıya mal olan askeri modelin temel varlık nedeni ve aynı zamanda bu kadar ağır bir bedelin göze alınmasını meşrulaştırmakta kullanılan temel önerme savunmadır, savunma ihtiyacıdır.

Bile bile "güdümlü füze" dedim; çünkü İzmit'e böyle bir füze fırlatılmış olsaydı, bu insan eliyle yapılmış olacaktı; deprem gibi "takdiri ilahi"ye havale edilmesi çok kolay bir felaket olmayacaktı.

Örneğin Akademik Bir Tez

Çok farklı bir alana geçelim. Bir model olarak akademik bir tezi ele alalım. Tezden bir model olarak beklenen, öğrenenin, eğitim alan kişinin akademik çalışmalar içinde belli bir düzeye, yeterliliğe geldiğini kanıtlamak için, pratikle ilişkilendirerek düşüncelerini ortaya koymasıdır: Ortaya konan bu düşünceler, beklenen odur ki, hali hazırdaki mevcut bilgiyle gerilimli bir ilişkiye girecektir – modelin adı da zaten bunun için "tez"dir. Bu gerilimden de şu ya da bu yönde yapıcı bir görüş doğacaktır, ya da tez bunu başaramayacak, yanlışlanacaktır. Ne ki, sıradışı az sayıdaki örnek bir yana, Türkiye'de herhangi bir tez adeta tez olmamaya çalışır gibidir. Haksız da değildir, çünkü tez sahibi, bir "öğrenen" olarak daha baştan kaybetmiş olduğunun bilincindedir: Hiçbir zaman rüştünü ispatlayamayacağı hocalarına, prestijli, güvenilir, tartışma konusu edilemeyecek Batılı (ya da yerli) kaynaklar göstererek durumu kurtarabilmek için sürekli "aktarmaktadır". Üstelik her tez bu aktarma işine yeniden başlar; daha önce bu konuda hiçbir şey aktarılmamış, konuşulmamış gibi: Ama nafiledir; "hocalar" şimdi artık geride kalmış gençlik yıllarından beri hiçbir yeni şeyi okumaya, araştırmaya zaten gerek görmedikleri, kendi dönemlerinde aktarılmış olanlara takılıp kaldıkları için, tez sahibi sunduğu kalabalık isim ve görüşler listesiyle şaşırtıcı olmayı bile başaramayacaktır. Öğrenen, henüz bir satır düşünmeye başlamamışken, kalınlaşıp şişmiş tez, tez olamadan biter. Ama karşılıklı olarak oynanan oyun tutmuş, tez geçmiştir.

Modeli model olmaktan çıkaran çarpıklığı, çoğu zaman dilin kendisi

ele verir: Öğreten-öğrenen ilişkisinin yamukluğunu itiraf eder, olgusal gerçeği teslim edercesine, öğretenin adı "hoca"dır. Modelin birbiriyle bağdaşmaz iki paradigma üzerinden melezlenişine ve öznenin şizofren tutkusunun çiftyönlülüğüne karikatür örnek ise Türkiye'nin gelmiş geçmiş en ünlü "hocası" ve mühendisi olan Erbakan'ın bir türlü "Prof. Dr." unvanını terk edemeyişi olsa gerek. Eğer üniversite ve akademilerde "öğreten" bir "hoca" ise, "hocaların" yanına "türbanla" gitmek, genç kızların hoş bir buluşudur! Öte yandan, laikliği savunan ve siyasi bir cinayetle öldürülen Uğur Mumcu da devrim "şehidi"dir.[7]

Model bir kez daha çalışmıyor. Modeli uygun şekilde çalıştırmak için aşağıdakilerden doğru olanı seç.

a. Elindeki modeli at, başka bir model al.
b. Bütün modelleri ve model almayı kötüle.
c. Modeli al, çevrendekilerin kafasına vur, öfken geçsin.
d. "Ata"sözlerini hatırla, içinden dua gibi üç defa daha tekrarla.
e. Hiçbiri.

Doğru cevap, "e. hiçbiri" olacaktı. Seçkinleri seçmeyi, ABD testlerinden model almış olduğu çoktan-seçmeli testlere emanet etmiş Türkiye, gerçek hayatta hiçbir zaman seçimini yapamayacak, eğer testte cevap seçeneği olarak varsa, hep "hiçbiri" diyecektir. "Hiçbiri" diyerek hem bir cevap vermiş olursunuz, hem de başkalarının bilmediği bir şeyi biliyormuş edası yüzünüze nur getirir, zeki görünürsünüz.

Örneğin Özgünlük

Türkiye, çok uzun süredir kendini dünya tarihinin istisnai bir örneği olarak görüyor. Bütün bu söylediklerimin Türkiye'ye özgü olduğunu düşünüyormuşum gibi bir izlenim bırakarak bu görüşü pekiştirmek istemem doğrusu: Tabii ki Türkiye dünya tarihine bir istisna oluşturmuyor ve tabii ki Türkiye'nin çarpık algısına neden olan özcülük de, Türkiye'ye özgü değil... Seçkinlerinin önemli kısmının kendi ülkelerinin (ya da milletlerinin) tarihsel olarak tek ve benzersiz olduğunu düşündüğü, ve sorumsuzca bunu topluma yansıttığı tek ülke de biz değiliz. Türk özcülüğünde özgün olanın, belki yalnızca bir doz meselesi olduğu bile öne sürülebilir.

Modernizmle problemli ilişki de Türkiye'ye özgü değildir. 20. yüzyıl boyunca dünyanın çevre ülkelerindeki muhalefet hareketlerinin deneyimlerinde adı böyle konulmasa da modernizmle halleşmek, hesaplaşmak, mo-

dernizmi şu ya da bu yönde cevaplamak temel bir öneme sahipti. Buna bağlı olarak en yaygın terimle, "çarpık modernleşme" adı verilen olgular bütünü üzerine, ülke ya da jeopolitik bölge bazında sosyal bilimlerde sayısız araştırmanın varolduğunun elbette farkındayım. Dahası, yüzyılın sonuna doğru, zihinler Batı merkezci perspektiften kurtuldukça, –yani çarpıtılmış, dönüştürülmüş yerel modeli, alınan ilksel, Batılı modelin terimleriyle, ve yalnızca bu terimlerle değerlendirmekten kurtuldukça– ortaya, söz konusu yamuklukta, melezlikte yeni bir tür modernliğin gücünü, eylemini gören yapıtlar da çıktı: Bu bakışla, bu yeni melez modernler, eninde sonunda dize gelip Batı çizgisinin yörüngesine girecek özneler olarak görülmekten kurtuluyor, yeni tür bir modernliği kurup geliştirecek özneler olarak rüştlerini kanıtlamış oluyorlar.[8]

Türkiye seçkinlerinin özgünlüklerinden biri kanımızca burada yatıyor: Maddi gerçeklik olarak dünyanın en "yamuk", en "melez" coğrafya ve tarihlerinden birinin üstünde otururken, seçkinin kendine bakışı 180 derece tersi varsayım ve kabullere dayanıyor; Türkiyeli seçkinlerin kendilerini kurgulayışlarındaki "haysiyet", yani bütünlük, bozulmamışlık, başı diklik algısı, en başta kozmopolitliğe,[9] "piçliğe", melezliğe düşman. Türk seçkini dünyanın, yalnızca maddi dünyanın değil, duygular ve fikirler dünyasının da saf tözlerden oluştuğunu sanıyor. Üstelik bu bakışı bugünle sınırlı da değil: Geçmiş de böyle "saflıkların" mücadelesi olarak kurulu onun zihninde; çizgi romanlara yaraşır sığlıkta bir iyi/kötü mücadelesinin sahnesi tarih.

Saflığın bozulmasından, piçlikten, etkilerden korku ve tiksinti duyan bir muhayyile, sonuçta muhayyile olmaktan çıkacaktır. Kendini inşa ediş mantığıyla, maddi gerçeklik arasındaki yarılmadan dehşete düşen, kendi kendinden nefret eden bu zihin, hep hayıflanacak, "doğmasaydım da kirlenmeseydim" der gibi, ana karnında cenin olmak isteyecektir.

Her taşın altından çıkan bu özgün Türk muhafazakârlığının, kuşkusuz "kaybetme"yle, "yer değiştirme"yle, kısa zaman dilimleri içinde maddi hayatın çok hızlı değişmesiyle yakından ilişkisi var; toprağına, ailesine, kabilesine, hayvanlarına bağlı adamın bir yandan büyük hareketlere, büyük hızlara kalkışırken, diğer yandan kendini içinde bulduğu anaforda savunma tepkileri vermesi de Türklere özgü değil. Ama yine de özgün bir yanı var bu muhafazakârlığın: "Muhafaza etmek", "korumak" isteyen bir muhafazakârlık değil bu; aslında hiç bir şeyi korumak istemiyor, korumuyor, tersine koruyacak hiç bir şey bırakmıyor, ve elbette koruyacak herhangi bir şey de bulamıyor.

Özgün model arayışındaki bu ruh hali, eline aldığı her modelin önünde, ardında, sağında, solunda bir "öz" arar, modele bir "öz" dayatır. Oysa modeller, bir akış içinde şekilden şekile giren, sürekli evrilen, biz onları yorumlarımızla, kelimelerimizle izaha, dolayısıyla sabitleyip ele geçirmeye çalışırken bile dönüşen alet ve avandanlıklardır. Modellerin bu piçliği, özcü zihni zaafa uğratır, şaşırtır, hep geç bırakır. Bu kafayla hep geç kalacaktır tarihe; bir şekilde, ayağına dolanan zihinsel blokajdan kurtulup, günün birinde bir kuş tutacak olsa, eline geçirdiği model, modelin o an ulaştığı şeklin beş kuşak gerisi olacaktır. Maddenin süreçsel niteliğine yüz çevirip, sadece "hedeflerle" ya da özlerle ilgilenen zihin –ki bu "özler" de, geçmişe yansıtılmış hedeflerdir aslında–, hep hayal kırıklığına uğrayacaktır. Modelle ilişki içinde karşılaşılan çelişkiler de çözülecek değil, iptal edilecek şeylerdir bu zihin için.

Buraya kadar model dedim, modelin yamukluğu dedim, şimdi artık "bedel" diyebilirim.

Model bizden hep bir "bedel" talep eder. Hiçbir zaman bedava değildir, hiçbir zaman bize verilen bir armağan değildir. İhsan Bilgin bir yazısında,[10] konut ve kentsel yerleşim örneğinden hareketle, "bedelsiz modernleşme" demişti. Modernleşmenin Türkiye'deki bu bedelsizliğini, hangi yana bakarsak bakalım görmek mümkündür: Gündelik hayattaki basit nesnelerden sanayi üretimine, enerji santrallarına, kültürden eğitim uygulamalarına, her alanda... Ama aynı zamanda sanki büyük işverenlerinden işçilerine, solcusundan İslamcısına, liberallerinden askerlerine, sonuçta herkesi içine alan, sınıfları, grupları enine kesen bir zihin durumu gibidir bu.

Türkiye, "bedeli" hiçbir zaman göze almadan modernleşmeye çalışmaktadır: Modernliğin ürünlerine, nimetlerine her dönemde büyük bir tutku göstermiş, ama modernliğin "seramik tuvalet taşı" ya da "Cobra helikopteri" olmadığını kavrayamamıştır. Bedel, modelin çalışabilmesi, iş görmesi için bizden talep ettiğidir. Bu bedel satılamaz, başkasına devredilemez; anababanın çocuğun henüz üstlenemediği sorumluluklarında yardımına koşması gibi, devlet eliyle de ödenemez.

Bedel, modeli model kılmak için bizim ona kattığımız değerdir. Bu bedel ortada yoksa, alınan modelin şu ya da bu model oluşu, Batı'dan mı yoksa Doğu'dan mı, Fransızlardan mı, Araplardan mı alındığı hiçbir önem taşımayacaktır.

Saf model yoktur. Model doğup büyüdüğü anayurdunda da kendin-

den önceki modellerin bir türevidir; bir tür mutasyon gibi, oynayarak, işleyerek, deneyerek ama kol ya da zihin emeğiyle ona bir bedel ödeyerek değiştirilen, geliştirilen, olmazsa terk edilen bir şeydir model. Terk edilen bir model bile en azından artık neyin yapılmayacağını gösterdiği içindir ki, ardışık modellerin evrim zincirinde olmazsa olmaz bir yere sahiptir; eğer niyetiniz varsa ondan da böyle bir yarar sağlayabilirsiniz. Doğrunun net bir şekilde seçilemediği durumda, hatalar, tabii eğer hata yapma cesareti gösterdiyseniz ve bedelini ödediyseniz, hem seçeneklerin sayısını düşürmenizi, hem de *deneyim* yoluyla sizi değiştirerek, tek başına hiçbir doğrunun yapamayacağı ölçüde *aydınlanmanızı* sağlayabilecektir. Yani yanlış bir model bile, eni sonu insanı bir çıkışa, bir ferahlamaya götürebilir.

Sözlerimin böyle hayat bilgisine, etike doğru kayması hiç de tesadüf değil. Sonuçta bir zihniyet durumuyla karşı karşıya olduğumuz görülüyor. Türkiye'de aslında, iktidarsız muhteris bir baba ile, defalarca yediği dayakla şaşkına dönmüş, arsızlaşmış evlatlarının hikâyesinin içinde yol aldığımızı söyleyebiliriz. Yok, düzeltmeliyim; baba değil, baba taklidi yapan bir ağabey söz konusu. Mutlakiyetçi devlet çoktan yıkıldığına göre, bu, mutlakiyete özenen Cumhuriyetçi ağabey olsa gerek. Ağabey, "baba" pozu atabilmek için, "hayatın bedelini" evlatlara rüşvet olarak veriyor. Çoktan genç irisi haline gelmiş çocukların ihtiyaçlarına yetişemiyor, ama onların kendine bağımlılıklarını korumak için, bir yandan asla yerine getirilmesi mümkün olmayan vaatlerde bulunuyor, diğer yandan çocukların "bedeli" ödeyerek yetişkinliğe adım atmalarını engelliyor. Sonuç hep aynı: Fasit bir daire çizilerek tekrar "baba" dayağı... Yani "baba" dayağı diye yutturulan "ağabey" dayağı... Demokrasi için henüz reşit görülmeyen bir toplum, "bedeli" ödememeye alıştırılmış, hep modelin açıklarını arayıp ordan kaçmaya çalışan bir köylü kurnazlığı... Arzu var, çılgınca, hedefini şaşırmış bir arsızlıkla, ama tatminini sağlayacak "bedel" hep pas geçiliyor, hep erteleniyor. Çocuklar ağabeyin babayı öldürerek onun yerine geçtiğini düşünüyorlar ve babayı özlüyorlar habire. Verici, adaletli, *yabancılara* haddini bildirebilen bir babayı. Kaybı hazmedilememiş baba, ağabeyde hortluyor. Ülkede zaman zaman sanki bir iç savaş başlamak üzereymiş duygusunu verecek kadar artan çatışmanın, "oturun oturduğunuz yerde" diyen ağabeyin tek bir tokadıyla sönüvermesi de aynı hikâyenin bir parçası.

Bu zihin durumunun, bu ruh halinin bir tesadüf, tarihin garip bir cil-

vesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Aksine ben bunun, iktidardaki siyasi, kültürel ve iktisadi seçkinler tarafından, devlet eliyle topluma öğretildiğini öne süreceğim. Üstelik ilk bakışta akıldışı görünen bütün tasarrufların ardında, aslında bir akıl olduğunu ve bu aklın da Türkiye'deki mevcut yönetselliğin temellerini oluşturduğunu ekleyeceğim. Varoluşsal önemde bir akıldır bu: Türkiye tipi seçkinin iktidarda kalabilmek, konumunu sürdürebilmek için muhtaç olduğu kudret damarlarındaki bu akıldadır: 1 milimetreden kâr çıkarmak da ne de olsa bir akıldır, hele hele dar kaynaklarla, geniş sömürgelerinin ve pazarlarının olmadığı koşullarda...

Türkiye'de devleti kuran iradenin zihnindeki temel meselenin "Batı medeniyetini model almak" olduğunu; bu zihin durumunun bir imparatorluğun yası tam tutulamamış, dolayısıyla yüzleşilememiş büyük kayıplarının mirasçıları olarak, olup bitene geç kalma, yetişememe telaşını doğurduğunu biliyoruz. Ne var ki, genç Cumhuriyetin daha ilk denemeleriyle birlikte işin renginin ortaya çıktığını, ilk zamanların naif coşkusunun yerini bir hayal kırıklığına bıraktığını da biliyoruz.[11] "Çağdaş uygarlık düzeyi" çıtasının gerektiğinden fazla yüksek tutulduğu, diktatörlük altında sürekli marş adımlarıyla yürünse bile, üstüne gittikçe uzaklaşan bu hedefe varmak için sürekli ağırdan alan bu halkın takadının yetmeyeceği çok çabuk anlaşılmıştır, ulus-devletin ilk dromomanları tarafından.[12]

Burada bir noktaya dikkat çekmek önemli. Birincisi, medeniyet bir proje olamayacak kadar, hele hele askeri bir mantık çerçevesinin içine hiç sığamayacak kadar iri bir şeydir; ilk seçkinleri bu kadar toptancı kılan, maruz kaldıkları emperyalist tahakkümdür hiç kuşkusuz; askeri başarıyla işgalden ve sömürgecilikten kurtulma edimi, karşısındakinin gerçek mahiyetini ve gücünü anlamanın önünü perdelemiş olsa gerek. Bugünden bakıldığında bu öykü 20. yüzyıl boyunca kendini defalarca tekrarlamış görünüyor: bu yüzdendir ki, "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar", benzer biçimde yıllar sonra, ama yine 20. yüzyılın ulusal kurtuluş hareketleri mantığı içinde, bu kez "emperyalizm, kâğıttan kaplan" olarak başka bir coğrafyada da yankılanabilecektir.[13] Bedel bütün cesameti ve çıplaklığıyla belirince, kurtuluş ediminin başarısı ve hatırasıyla yola çıkmış ilk kalkışma yavaş yavaş sönüp geri çekilir. Bildik bir hikâyedir bundan sonrası. Eğer elinizdeki hakikati aşamıyorsanız, onu mutlaklaştırır, sıkı sıkı sarılırsınız. Türk seçkin kuşakları da bunu yaptı; bu hakikatin üstüne oturdu. Oturdukça konumunun rahatlığını, seçkinliğin ucuzluğunu, hatta bedavalığını keşfetti.[14] Öte yandan "ataların kurtuluş ânına dair hakikat", seçkin kuşaklarının

elinde kuşaktan kuşağa dogmalaşarak hiçbir hayatiyeti kalmayan, hem herkesin çok inandığı, hem hiç kimsenin inanmadığı bir şema halini aldı. Hiçbir gerçek yapıcı gelişmeye kılavuzluk etmediği, edemeyeceği görülüyordu. Ama diğer yandan, başka araçlar, simgeler ya da hedeflerle kitleleri hareketa geçirerek mevcut seçkinlerin yerine geçmeye heveslenen yeni seçkinleri ya da seçkin adaylarını püskürtmekte yine de en kullanışlı araç olduğunu kanıtladı.

Seçkinlerin herhangi bir modele bakışı, yalnızca ve yalnızca belli bir modelin kendi konumları için taşıdığı zarar/ziyan bilançosuyla ilişkilidir; bu yüzden hiçbir model, Türk'ün önünde kısmi de olsa bir özerklik (bir teorik ilgi nesnesi niteliği) kazanamamaktadır. Hayatın en küçük meselelerinin bile aşırı siyasallaşmasının nedeni de budur. Seçkinler herhangi bir modelle, model rejimindeki kendi denetçi, düzenleyici, tercüman rolleri açısından ilgilenirler. Daha kestirmeden söyleyelim: modelden nemalanırlar, sebeplenirler. Malların, tekniklerin, sanatların, hareketlerin ve fikirlerin acentası gibidir seçkin; "ulusal sınırların" üzerinden geçen her modelden nasiplenir, komisyon alır. Herhangi bir modelle kurduğu gerçek ilişki (yani aslında ilişkisizlik) bu komisyonla sınırlı olacak kadar sığdır, dardır.

Türkiye'nin "yalan" hayatı buradan doğdu. Topluma yansıtılan ilksel yalan bir kartopu gibi yuvarlandıkça, ona eklenen yeni yalanlarla devleşti, yüzleşilerek kurtulunması her geçen gün daha da zor bir hale geldi. Bugün insana Türkiye'de hem her şey "var", hem hiçbir şey "yok" duygusu veren tablo böyle ortaya çıktı. Vardır, çünkü gerçekten de her şey vardır. Yoktur, çünkü söz ettiğimiz koca yalanla varlığın içi boşaltılmıştır. Vardır, çünkü ithal bisküviden son model arabaya, caz festivalinden moda defilelerine, İtalyan mermerlerinden dünyanın öndegelen yazarlarından yapılmış tercümelere, her şey vardır. Yoktur, çünkü Türkiye bütün bunları iştahla atıştırırken, yalanıyla büyük bir tinsel boşluğun içinde yuvarlanmaktadır.

Aslında hikâyenin en ilginç ânı, benim için yine de başlangıç ânıdır. Çünkü bugün Kemalizm dediğimiz ideolojiye temel olan görüşler, bu yazıda tartıştığım model ve model karşısındaki tavır açısından varlığını sürekli duyuran bir ikilemin, bir bilinç yarılmasının, iki arada bir derede kalmışlığın izlerini taşır: Bir uçta uygar milletler ailesi, diğer uçta "damarlarındaki asil kan" ve "canavar medeniyet"; bir yanda "çağdaş uygarlık seviyesini" yakalamak, yani hızlanmak, harekete geçmek, diğer yanda "yurtta sulh cihanda sulh", yani yavaşlamak, kendi kendine kalmak, kapanmak. Bu "sulh" ve yatışma arzusuyla, elli-altmış yıl sonrasının Körfez savaşında

"Musul'a gireriz, bir koyar beş alırız" diyen Özal'ının, kendi boyunu aşan sırtlan iştahı arasında kaç Türkiye var?

Örneğin Kapitalizm

Gelelim modellerin modeli kapitalizme. Kapitalizm, insan kitlelerinin hareketlenmesi, hızlanması üzerinden kâr elde etmenin tarihsel bir modelidir. Modelin kendisinden beklendiği şekilde çalışabilmesi için, nasıl sermayenin bir yıl içinde kaç kez realize edildiği, yani hangi hızla toplanıp hangi hızla tekrar piyasaya sokulduğu önemliyse, işte aynı şekilde, paranın bu dolaşım hızını taklit edercesine, insan kitlelerinin de hareketlendirilmesi, hızlandırılması, sonra daha da hızlandırılması gerekir. Kapitalizme baştan beri ikna olmuştu Türkiye; onun ürünlerini, nimetlerini parlayan arzulu gözlerle seyretti. Ama kışkırtılmış, harekete geçirilmiş insanlardan para kazanabilmek, onların enerjilerini birikime dönüştürebilmek için modelin başka özelliklerini de çalıştırabiliyor olmak lazım. Her şeyden önce kapitalist arabayı şevkle ve hırsla çekebilmesi için "birey" denen eşeğin hak ve özgürlüklerini korumak lazım. Hızlanmışken ikide bir fren yapmamak lazım. Ama aynı zamanda eşeklerin kendi aralarındaki itiş kakışı önleyebilmek için, düzenlemeyi, yeniden dağıtmayı, oyunu kurallarına göre oynamayı, yeni kurallar koyabilmeyi de bilmek lazım. Bunca basit ve yol yordam olarak defalarca kendini kanıtlamış bir model bile, hazır yiyici "Türk" seçkini için fazlasıyla külfetlidir. Kendi inancının, kendi tuttuğu yolun gereklerini yerine getiremez; kâğıt üstündeki kendi yasa ve kuralları nezdinde bile sürekli suç işler. Sonuçta kendini her seferinde onun bu zaafının çoktan farkına varmış olanların "insan hakları, hak hukuk" diyerek uygulayacakları şantajın içinde bulacaktır. O zaman yakınmaya başlar seçkin: Milliyetçi kesilir, "Türkün Türkten başka dostu yok" olur, hayatta gerçek hiçbir karşılığı olmayan, çeşitli renklerden anti-emperyalizmlerin demeye getirdiği de "bu ülke bizim babamızın çiftliğidir, kime ne"dir. Türkiyeli seçkinin içerde sağladığı bu özgün yönetselliği, dışarda, dünya işlerinde yutturabilmesi gitgide zorlaşmaktadır kuşkusuz. Türkiye bir yüzyıl boyunca ayran budalası gibi seyrettiği kapitalizmin talep ettiği "bedeli" henüz anlayabilmiş değil. İktisadi, siyasi ve askeri seçkinler bir yandan "tartışmasız kapitalizm" derken, diğer yandan hâlâ kapitalizmin ihtiyaç duyduğu kışkırtılmış, hızlandırılmış insan kitlelerinden korkuyorlar; çünkü bu kitlelerin dosdoğru kendi üstlerinden geçeceğini, altta kalıp ezileceklerini biliyorlar. O yüzden bir

yandan "serbest piyasa", "birey", "özgürlük", vs. gibi hızlandırıcılar, diğer yandan "sopayla" bastırma, yavaşlatma ve uyuşturma...

Devletle toplumun sürekli birbirlerini okşayış ve kaşıyışları da söz ettiğimiz "büyük yalan" üzerindeki mutabakattan güç almaktadır. Bu müstehcen ilişki, "model almaya" ama hep "almaya" alışmış, başkalarına verebilecek hiç bir şeyi olmayan, 100-150 yıl içinde başkalarına verebilecek hiçbir şey yaratamamış Türkiye'nin neredeyse tek özgün buluşudur: Türk tipi iç savaş.[15] "Yalan da olsa biz bizeyiz... kabile içindeyiz... kendi yalanımız, herhangi bir yabancıdan gelecek hayırdan da şerden de yeğdir." Ve neredeyse beden bedene yaşanan sürtüşme, yumruklaşma, masa yumruklama, "akrabalar arasında olur böyle şeyler", itiş kakış, döverek öldürme, gözaltında öldürme, intihara sürükleyerek öldürme, kaçırarak öldürme, aşağılama ve dışlamayla öldürme... Ama aynı zamanda sürekli kayırma... Ağabeyin kardeşlerden bazılarını kayırması lazım ki, bu sürekli şiddet ve baskı katlanılabilir kalsın, insanlar bir gün bir yerde kayırılabileceklerini umadursunlar: Gerçekten kayırılırlar da: Hem süründürülürler, hem kayırılırlar.

Bu durumda, rüşveti toplumdan devlete doğru tanımlamak büyük bir yanılgı olacaktır. Rüşvet devletten topluma doğrudur: Türkiye tipi yönetselliğin diyetidir. Bütün rüşvet ve yolsuzluklar, aslında devlet eden seçkinin varkalabilmek için, yalanını sürdürebilmek için, topluma verdiği o ilksel, büyük siyasi rüşvetin türevleri, çeşitlemeleridir. Her şey, bütün yasa ve kurallar, yeri geldiğinde devlet eliyle satılıktır: söz konusu olan ister imar mevzuatına aykırı yapılmış bir üçüncü kat olsun, ister parlamentoyu pas geçip kararnameyle çıkartılmak istenen bir yasa, sonunda "model" satıldıkça "modelliğinden" çıkmakta, değerini, iş görme kabiliyetini, kuşkusuz sonunda da tanımını, yitirmektedir.

Türk tipi "özgün" iç savaş modeli, fasılalarla darbeye ihtiyaç duyacaktır: "Kardeş kavgasına son vermek", kurucu bir iradeye başvurarak sıfırdan yeniden başlamak, temizlenmek, arınmak isteyecektir. Bütün çocuklara hadleri bildirilmeli, her kafadan çıkan sesler kesilmeli, tam bir "piçlik" arzeden aykırı renkler silinmeli, öznellikler bastırılmalıdır. Durumun "kaput" olduğu, bundan böyle herkesin olduğu yerde duracağı, sınıf yukarı hareketlerin ikinci bir emre kadar yasaklandığı ilan edilmelidir. Başdöndürücü kaotik hareketlerine son vererek toplum durmalıdır.[16] Nitekim defalarca durmuştur. Ama tekrar başlarken hiçbir keresinde yalanla yüzleşmek göze alınmadığı içindir ki, fasılalarla tekrar başa dönülmüştür. Her modelin bir ardışıklık içinde anlam ifade ettiğini en başta söylemiştim. Bu poli-

tik model de her model gibi minimum bir süreklilik talep eder.

Modellerin modeli kapitalizm çalışamamaktadır. Ona bağlanmış "ulus", "cumhuriyet" ve "demokrasi" benzeri temel kavramlar da tanımlarını yitirmiş, "özgün Türk ruhunun" türlü çeşit kaprisine çerez olmuştur. Kapitalizm, dünyanın başına gelmiş en iyi şey değildir. Tam tersine, insanların başına gelmiş en kötü şeylerden biridir. Ne var ki gelmiştir. Kötü bir şeyin, ondan beş beter kopyasıyla niye yetinelim ki?

Bu yazıyı yazan da kuşkusuz bu iç savaşın içinden yazıyor. Gitgide uzayan ve köpüren bu öfke yazısını burada kesiyorum. En başta tasarladığım ufka göre önemli bir eksiği var bu yazının. En temelde beni iktidardakilerin yapıp ettiklerinden ziyade, geleceğin nüvelerini taşıması açısından muhalefetin ne yaptığı ilgilendiriyor. Bu yazıda benim de bir anlamda yaptığım gibi, Türkiye'de devlete akıl öğretmenin, yani "devlet olacaksan, adam gibi modern burjuva devleti ol" demenin ötesinde bir muhalefet oldu mu? Böyle bir muhalefet imkânı var mı? Türkiye'de muhalefet, modellerle burada anlattığımızdan farklı bir ilişki kurabildi mi, yoksa iktidarın mantığını yeniden üretmekten ibaret mi kaldı? Bu soruları gelecekte başka bir yazıda ele alabileceğim.

Bu yazıyı okuyan bir arkadaşım, "güzel, ama özne karışıklığı var," dedi, "bazen 'ben', bazen 'biz' diyorsun". Bu haklı eleştiri, sıradan imla hatalarına işaret etmiyor benim için; aslında bu yazıyı yazmaya oturduğum ilk andan itibaren yakamı bırakmayan kendi yersiz yurtsuzluğumun, "özne" konusundaki kafa karışıklığımın bir ifadesi. Ama olumlu bir etkisi oldu bu eleştirinin. Son kertede şahsi bir manifesto yazdığıma ikna olduğumdan "biz"leri "ben" ile değiştirmem çok kolay oldu. Çünkü ne denli paylaşsak da, yükleri birlikte taşımaya çalışsak da, modernin "bedeli"nin sonuçta hep kişisel olarak ödenen bir şey olduğunu biliyoruz – hâlâ bundan hiç haz etmesek de böyle bu.

—

NOTLAR:

1. *Defter* 42; A. Cengizkan, *a.g.e.*; s. 89; H. Karabey, *a.g.e.*, s. 11. Karabey, o sayıdaki röportajlarını "Sessiz Ölüm" adıyla belgesel film haline getirdi. Karabey, Avrupa ve ABD'de yaptığı video röportajlarla, asıl olarak siyasi seçkinin, "cezaevlerini Avrupa standartlarına getireceğiz" diyerek, topluma medeniyetin bir veçhesi gibi, bir modernleşme hamlesi gibi kakıtmaya çalıştığı F tipi tecrit sistemi "modelinin" Batılı geçmişini sorguluyor. Bu filmin (bugünün Avrupa "Solu" dahil) Batı'ya kendi karanlığını, kör noktasını göstermek açısından, ama aynı zamanda bu "uygar ve çağdaş" modelle 50-60 kişiyi öldürme pişkinliğini gösteren Türk seçkininin "sessizce" öldürme modeline eklediği ekstra kabiliyeti göstermek açısından, çok kıymetli olduğunu düşünüyorum.

2. Neyse ki getirilen uzmanın Türkçe bir adı vardır; bir an için adının Kemal Derviş değil de, örneğin İngilizce dil dersi kitaplarındaki gibi John, Mary, ya da daha iyisi Mr. White olduğunu düşünün. Ne olurdu halimiz? Ayaklanan "esnaf" *Go Home Yankee!* diye mi bağırırdı, yoksa yalnızca "Derviş getirtilmedi, gönderildi" diye düşünecek her zamanki cin fikirliler, yeni bir komplo teorisinin hazzından mahrum mu kalmış olurlardı? – Burada ne üdüğü belirsiz "esnaf" lafıyla anılan kitleler kim?; bir komplodan söz edebilmek için ise tabiatıyla bir gizlilik ve örtü gerekir değil mi?

3. Daha doğrusu, bir şekilde "yırtanlar", taşradan, kırdan, ailenin ve toprağın cenderesinden kurtulup, merkezde şöyle böyle yerleşik hale gelenler, "sentez" demeye başlarlar. Siyasi planda Özal'ın ANAP'ı 80'lerde bunun en tipik ifadesi olmuştur; ancak bu özgün Türk "sentez"iyle, ne şiş yansın ne kebap tavrıyla, yirmi yıl içinde ödenen bedelin ne olduğunu bugün gayet iyi biliyoruz.

4. İlk dize Meltem Ahıska'nın; "Bildiklerimiz" şiiri, *Plastik Aşk* içinde, beste Bülent Somay, Mozaik albümü, 1990; ikincisi 70'lerin ortasından, Cem Karaca'nın bir şarkısından.

5. Tam burada, 70'lerin sonunda İran Devrimi'yle devrilen Rıza Pehlevi geliyor insanın aklına: Modernleşme saikiyle Batı'dan petro-dolar karşılığı aldığı inanılmaz miktarlardaki makinayı gemilerle indirildiği Basra kıyısından –yol bulunmadığını biraz geç fark ettiği için– iç bölgelere taşıyamamış, güneş ve yağmurun altında çürümeye terk etmişti.

6. Buradaki "abi" ile "titize" dikkat! Türk hayatının her bir yanını kuşatan "abi", seçkinle insan kitleleri arasındaki ilişkiyi/uçurumu tarif eder. "Abi" lafı, görünürde seçkine seçkinliğini, uzmanlığını, ya da işle ilgili bilgisini/beğenisini teslim etmektedir. Ama aslında gerçek bakış "titiz adam"dır. Siyasi, kültürel seçkinin "ağabeyliği"ne ileride zaten değiniyorum. Ama "titize" bir bakış fenomenolojisi içinde daha yakından baktığımızda şunu göreceğiz: Titizlik, her şeyden önce kadınsıdır – ev içi emeği, temizliği, çocuk bakımını, dikiş nakışı, erkeğin nedense (?) bir türlü akıl erdiremediği, hep kaba saba kaldığı incelikli, oynak, subjektif işleri ve ilişkileri hatırlayın. Bu yüzden, buradaki "kadınsılaştırma", *Defter*'in bu sayısında Nurdan Gürbilek ve Bülent Somay'ın "züppe" diyerek anlattıklarına atıfla, aslında bir "züppeleştirme" olarak çalışmaktadır. Özne, "titiz" diyerek aslında seçkine, arzusunun beyhudeliğini, "İstanbul'daki Amerikalı halini" hatırlatmakta; kendisi bütün dünyasını çok basit isteklere sığdırırken, sığdırmak zorunda kalırken, karşısındakinin böyle 1 mm. ile uğraşmasını, bir fantazi, bir kapris olarak, bir züppelik olarak gördüğünü hatırlatmakta ve aslında bu yolla kendisini bu koşullara mahkûm eden seçkinden intikam almaktadır – haklıdır da; bugünün Türkiyesinde seçkin ile kitle bölenleri, kolonyalizmin sömürgeci/yerli halk karşıtlığını hatırlatacak kadar derin bir maddi gerçekliğe sahiptir.

Ne demeli? Ben kendi hesabıma, dahil olduğum 78 kuşağının Sol muhalif eyleminin içindeki kimi deneyimlerimin biricik olduğunu söyleyebilirim. Hayatım boyunca bu karşıtlığı kırabildiğimi düşündüğüm ve kendimi gerçekten iyi hissettiğim yegâne anlardı bunlar: Olduğum gibiydim ve sanki kimse bana "züppe" gözüyle bakmıyordu. Orada, o kuşağa, kanat-

lanmışız da uçuyormuşuz duygusunu veren, general çocukları, işçi çırakları, taşralılar, kentli burjuva çocuklar gibi birbirinden çok farklı sınıf ve tabakalara bir ve beraberlermiş duygusunu veren de buydu: Öğretilmiş, ezberlenmiş "bakış"ın, eğer istenirse kırılabileceği inancı. Bu ihtimal, bir adalet vaadi gibi görünmüştü hepimize.

7. Bilindiği gibi Sol öğrenci jargonu içinde de "hocam", uzun yıllardır çok rağbet görmüştür ve görmektedir. Sol, herkesin birbirine yerli yersiz "hocam" demesiyle, çoğullaştırma yoluyla, Türk eğitiminin hakikatini itiraf eden bir dil kurmaya, bu yolla hiyerarşiyi kırmaya çalıştı; kısmen de başarılı olmuştur bunda. Ama allahın bildiğini kuldan niye saklayalım: Türkiye Solu'nun "hocaları" arasından, sonuçta, kendine Subcomandante Marcos (Altkomutan Marcos) diyebilecek kadar esprili, ve siyasi hasımlarını masaya oturtabilecek kadar strateji ustası bir şahsiyet de çıkmamıştır. "Şehit" örneğine ilk kez dikkatimi çeken ise Taha Parla'dır. Dini inançları olmayan, olmadığı varsayılan devrimci sol örgütlerin de "ölenleri" için "şehit" kelimesini kullandığı malûm. Ben ise bu yazıdaki Türk tipi iç savaş perspektifim açısından, örneğin yol çukuruna düşüp göz göre göre ölenleri, ya da afla çıkmış suçluların tecavüzüne kurban giden çocukları ve hatta Türk "milli" eğitiminden geçmiş bütün insanları da içine alacak şekilde T.C. vatandaşlığının kendisini bir "şehitlik" sayacağım!

8. Burada ince (aslında çok kaba) bir ayrım var: Bir yamukluğu, Batılı bir cetvel ve gönye ile anlayamayacağınızı, çünkü bunların da *aslen* kusurlu olduğunu söylemek yapıcı olabilir. Tabii niyetinizin ne olduğuna bağlı. Öte yandan yamukluklarını düz göstererek Türkleri (ya da başka halkları) şereflendirecek türden bir cetvel ve gönye maalesef henüz icat olunmadı.

9. Benim lisede okuduğum yıllarda Milli Güvenlik dersi kitabında "kozmopolitizm", komünizmle birlikte baş düşman olarak anlatılıyordu. Hâlâ öyle mi?

10. İhsan Bilgin, *Mimarlık* dergisi, sayı: 288, 8/99, s. 26-7; tam da bu *bedelsizliği* nedeniyle Türkiye'dekinin bir "modern*leşme*" olduğunu, modernizmden söz edilemeyeceğini söylüyordu Bilgin bu yazısında.

11. Bu hayal kırıklığının çok güzel ele alındığı bir metin için bkz. Meltem Ahıska, "Türkiye'de İktidar ve Gerçeklik", *Defter* 33, s. 9. Ama ben bu yazım için kurucu öğeler açısından, Ahıska dışında, *Defter*'in o sayısındaki Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", Ayşe Kadıoğlu, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri" ve Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu" yazılarına da çok şey borçluyum.

12. "Dromoman" terimini Paul Virilio'ya borçluyum: *Hız ve Politika*, Metis Yayınları, 1998; Virilio, Eski Yunanca "yol, yürüyüş, koşu, yarış" anlamına gelen "dromos"tan türettiği "dromoman" ile "harekete geçen ve geçiren", "hızlandırıcı" anlamındaki iktidarı anlatır. Dromoman tarih boyunca genellikle asker ya da mühendislerden çıkmıştır. Her türlü hız aygıtlarını kurar, geliştirir ve kullanır. Şimdilerde tatil köylerindeki animatörler (bu terim de bitki karşısında hayvan hareketliliğini gösteren *animate*'den geliyor) kimse kendi köşesinde gebeş gebeş oturmasın diye nasıl çığırtkan bir gayretkeşlikle insanları eğlenmeye ve etkinliklere çağırıyorlarsa, dromoman da kitleleri eyleme, harekete, seferberlik yürüyüşüne çağırır. İyi bir dromoman her şeyden önce pragmatiktir. Asıl olan harekettir dromoman için; üretime, inançlara, fikirlere yabancıdır aslında; aşinaymış görünse de gerçekte yalnızca içsel boşluğunun dışardan görünür hale gelmesini önlemek için başvurur bunlara... Türkiye Cumhuriyeti'nin zaten asker kökenli olan ilk kurucu seçkinleri ve onların Batı teknolojisine karşı duydukları hayranlık bir yana, bizim yakın tarihimiz dünya literatürüne geçecek çok daha ilginç, benzersiz bir dromomana sahiptir. Ispartalı, taşra kökenli ilk kuşak göçmen olan mühendis ve barajlar kralı Süleyman Demirel, siyasi kariyeri boyunca, dalgalar halinde büyük kentlere gelmekte olan göç kitlelerinin hareketlerinden, dinamizminden yararlanmayı bildi. Bu çevresel kitleleri yerine göre milliyetçilikle, yerine göre İslam'la avutarak, merkezi taşlamakta kullandı. Merkezin hukukunun altını oydu, mevcut statükoyu aşındırdı. Milliyetçi Cepheler kurdu, yerleşik seçkinlere doğru seferber etti ve baş düşmanı olan Sol'un hareketlerinden bile

kendisi için fayda çıkarabilen esnekliğinin ödülü olarak merkeze, devletin en üst kademesine, Cumhurbaşkanlığına yerleşti. Bu andan itibaren, hukuk, uzlaşma, düzen adamı kesildi. Küçümsediğim sanılmasın: Günün birinde bu şahsiyetin iyi bir biyografisi yazılırsa, Ispartalı köylü çocuğun bütün bunları becerebilmek için hem çok cesur olduğu, hem de coğrafya üzerinde birkaç yüzyıldır kuşaklar halinde inanılmaz hareketler yapan Türkiyeli nüfusun büyük çoğunluğu gibi, hiç bir şekilde telafi edilemeyecek kadar evsiz barksız, yurtsuz bir boşluğun içinden kendini varettiği görülecektir.

13. Bildiğiniz gibi ilki Mehmet Akif Ersoy'a ait, İstiklal Marşı'nın marşta söylemediğimiz bir kıtasından, ikincisi ise Çin Devrimi'nin önderi Mao Zedung'tan.

14. Türk siyasi kültürü bunun sayısız örneğiyle doludur. Aralarından öğrencisiz okul isteyen Milli Eğitim Bakanları bile çıkmıştır.

15. Yanlış anlaşılarak, on beş yıldır Kürt nüfuslu bölgelerde yürütülen *fiili* savaşı unuttuğum zannedilmesin. Tam tersine. Söz konusu on beş yıl boyunca, "düşük yoğunluklu çatışma" ve benzerleri gibi gerçeği örtme niyetiyle sarfedilmiş laflar bir yana, bu savaş bütün veçheleri ve aktörleriyle benim "özgün iç savaş" dediğim modele dahildir, temel kurucu öğelerinden biridir. Bir mecaz olarak değil; fiili, gerçek niteliğiyle yaşantısal olanı adlandırmak için kullanıyorum terimi.

16. Bu durma/durdurma yalnızca askeri darbeleri hatırlatmamalı. Eski Türk kabilelerindeki yaşlı şefleri ya da köy ihtiyar heyetlerini (ve bir de –ne büyük benzerlik!– bir zamanların Sovyet prezidyumunu) hatırlatan bugünün yönetici seçkinleri, kendileri durduklarında toplumun da duracağına gerçekten inanıyorlar. Bugünkü başbakanlığının ilk günlerinde, hatırlanacaktır, enerji sıkıntısını aşmak için Bülent Ecevit'in ilk aklına gelen, elektrik şalterlerini indirmek, yani "durdurmak" oldu. Bereket kendisinin ölümünden sonra, "demokratik" dediği kendi kabilesi dağılsa da, Türkiye'nin yaşamaya devam edeceğini biliyoruz.

BİR GARP MUKALLİDİ ZÜPPENİN İTİRAFLARI

Bülent Somay

Daha başlığından itibaren kendi üstüne kapanan, kendini nesne alan bir yazı bu. Çünkü her ne kadar "Garp Mukallidi Züppe" aslında Şarklı bir ifadeyse de, bir tarz olarak "İtiraflar" Şark'a yabancıdır. Şark'ta cürm-ü meşhut halinde yakalanmadığınız sürece inkâr etmektir aslolan. İtiraf zorla, işkence altında alınır bu coğrafyada, o da çoğu zaman gerçeği değil, işkencecilerinizin duymak istediklerini söyler. Laikler "aslında" ne kadar dindar olduklarını, dindarlar "aslında" ne kadar laik olduklarını kanıtlamak için dil döker; komünist "aslında" ne kadar milliyetçi, vatanperver olduğunu anlatır yana yakıla, liberal "aslında" sosyal devletten yanadır. Garplı olabilmek, en azından öyle görünebilmek için içi giden "buralı" münevver, "aslında" Garp mukallitlerine ateş püskürmektedir; şu yarım Şarklılığımızın içine kapansak, ben de bu âlemin kralı olsam hesapları içindeki münevver ise "aslında" muasır medeniyet seviyesine erişelim diye çabaladığını iddia eder. Bir türlü itiraf edilemez, alınlar asla açık değildir. Hiçbir şey göründüğü gibi değildir, ama ısrarla başka türlü görünmeye devam eder. O yüzden de herkes "aslında" olduğunu iddia ettiği şeyin bir karikatürüne dönüşür zamanla. Öteki'sinin travestisi olur.

Garp mukallidi züppe, Fransız (ya da Alman, ya da İngiliz, ya da Amerikan) muhibbi, monbey, kültürel emperyalizmin oyununa gelmiş küçük burjuva aydını. Kimdir bu şahıs? Ne yer, ne içer, nasıl yaşar? Nasıl bu hale gelmiştir? Onun için bir kurtuluş var mı? Daha bu ilk sorulardan başlayarak başımızın dertte olduğunu görmek mümkün, çünkü bu şahsı tanımlayabilmek için onun zıddını, öteki'sini tanımamız, onu (da) anlamamız lazım. Yerel, "buralı", "Anadolu'nun bağrından çıkmış", kendine benzeyen, sahici birileri var mı? Böyle olduğunu iddia edenler ne kadar gerçeği söylüyorlar? Eğer (kısmen de olsa) gerçeği söylüyorlarsa, onlara yardım etmek için ne yapabiliriz?

Esas olarak bu iki temel soruya kısmi ve geçici cevaplar bulmaya çalışacağım ileride. Her özne kendisini en az bir (aslında iki) "öteki" yaratarak kurar. Bir "Garp Mukallidi Züppe" öteki'si yaratarak kurulan (muhayyel) öznenin, başta kendisi olmak üzere hepimize zararı olduğuna inandığım için, bu yazının ana hedefi de o özneyi "parçalamak" ("dekonstrüksiyon" terimini böyle karşılamayı seçtim şimdilik; en azından bu yazı için).

Şark'ın Yeraltındaki Öznesi

Özne'nin kaybolduğunun iddia edildiği bir çağda yaşıyoruz. Kuşkusuz kaybolmamıştır özne – kaybolsaydı dilbilgisi ve dil de onunla birlikte giderdi, cümle kuramaz, konuşamaz olurduk. Ama göz önünden çekildiği, gözden kaybolduğu da bir gerçek. O yüzden kurduğumuz cümleler hep biraz yavan, hep biraz sahte geliyor bize. "Biz" diye lafa başladığımızda kimden bahsettiğimizi tam olarak bilemiyoruz bir türlü. Bu küresel bir sorun olduğu gibi, Şark'ta da özel bir keskinlik, daha can acıtıcı ve felsefi açıklamalarla savuşturulamayacak kadar derin bir pathos kazanıyor.

Özne gözden kaybolduğunda nereye gitti? Dostoyevski'yi izleyerek, "yeraltına çekildi" demek bir açıklama olabilir. Özne hastalandı, kendi benliğinin sınırlarını tanımlayamaz oldu, hastalık hastalığına, haset ile özenme, megalomani ile aşağılık duygusu arasında kalan o puslu, muğlak alana sığındı. Kendi acısını kendi üreten, kendini öteki'den ayırabilmek için durmadan cerrahi müdahalelere başvurmak zorunda kalan yaslı bir ruha dönüştü.

Özne özenti ile kurulur.* Özne bir içerilme arzusunun ifadesi olarak varolur. Anne tarafından içerilme (rahme dönüş) arzusunun kılık değiştirmesiyle ortaya çıkar ve büyür. Özne asla kaçıp kurtulamayacağımız dıştalanmışlık duygusuna karşı oluşturduğumuz tepkilerin ve savunmaların bir toplamıdır aslında. İlk arzu, kendi özerk varlığımızı kaybederek içerilme arzusudur; bunun olamayacağını, rahimden bir kere çıkıldığında geri dönülemeyeceğini (yani termodinamiğin ikinci yasası olan entropiyi) kavra-

* Buradaki kelime oyunu kasıtsız. *Araba Sevdası*'nın kahramanı, "Garp Mukallidi Züppe" Bihruz'a hak verdiğim noktalardan biri bu da, üstelik katmerlenmiş bir biçimde. Bihruz "dil devrimi"ni de yaşasaydı kimbilir neler derdi "Lisan-ı Türki" hakkında. Bir sürü temel kavramı çöpe atıp bunlara "Öz Türkçe" karşılıklar bulan TDK Türkçesi, "öz" köküne o kadar düşkün ki, birbiriyle en küçük bir etimolojik akrabalığı olmayan kavramları bile yanyana kullandığında istemeden kelime oyunu yapmış durumuna düşüyor insan.

dığımızda ise özne olma yoluna girmişizdir artık. İçerilme arzumuzu başka bir yere transfer ederiz, esas olarak da baba(nın adı)nın temsil ettiği dış dünyaya. O dünya tarafından içerilmenin yolu babaya özenmektir, onun gibi olmaya çalışmaktır. Ancak baba olunamaz; baba büyüktür, yetişkindir, mülk ve iktidar sahibidir, içinde yaşadığımız küçücük dünyadaki tek arzu nesnesi onun malıdır, bizimle paylaşmaya da niyeti yoktur bunlardan hiçbirini. Özenti başarısızlığa uğrayınca haseti doğurur. Kendisine bir türlü benzeyemediğimiz babaya haset duyarız, çünkü bir kere daha dışlanmışızdır. Sonra büyürüz, kendimiz de anne ya da baba oluruz. Ama bu ilk iki ve temel dışlanmışlığın sızısı bizi asla terk etmeyecektir. Özne bu sızıdan hiç ayrılmaz.

Öznenin arzu-özenti-haset üçgeninin tam ortalık yerinde, bunların bir sentezi olarak oluştuğu gerçeği, bireyler için olduğu kadar toplumsal/kültürel özneler için de geçerlidir. Toplumsal/kültürel varlıklar için de bir "artık kendisine geri dönülemeyecek olan" (anne arzusu), bir "özenilecek öteki" (babanın adı) ve bir de "haset nesnesi" (Oidipal baba) vardır. Öznenin kaybolması, 19. yüzyılda farklı anneler ve farklı babalardan gelen kültürel yapıların giderek kapitalist dünya ekonomisi içinde birleşmeye başlamasıyla birlikte, arzu nesnesinin, özenilecek nesnenin ve haset nesnesinin muğlaklaşması ile ortaya çıkan bir görüntüdür. Kuşkusuz kaybolmamıştır özne, ama neyi arzuladığını, neye benzemek istediğini, neye haset ve hınç duyduğunu anlayamaz olmuştur. Özne vardır varolmasına, ama özne gibi davranamamaktadır; arzularını, özentilerini ve hasetlerini birbiriyle dengeleyip sınırları belirli bir benlik oluşturamadığı için şizofreninin kıyısında dolaşmakta, o yüzden de varlık bütünlüğünü ancak yeraltına, bilinçdışına sığınarak koruyabilmektedir.

Şark için bu durum katmerlidir. Şark'ın sonu kapitalizme var(a)mayan üretim ve yaşam tarzları, hızla gelişen kapitalizmle aynı dünya içine çekilerek tahrip edilince, o güne kadar kurulmuş olan öznelliğin varoluş biçimleri de dengelerini yitirir. Osmanlı İmparatorluğunun görkemi, büyük ailenin koruyuculuğu, yerel halk müziğinin içtenliği, halk oyunlarındaki cemaat ruhu, artık kendisine geri dönülemeyecek olan bir altın çağa duyulan arzunun nesnelerinden ibaret kalır. Baba, iktidar, özenilecek olan, bizi içerebilecek olan tek varlık, kapitalist Garptır artık. Şark'ın toplumsal yapısı işlemez hale gelerek bizi tükürmüştür içinden. Geri dönmeye çalışmak şizofreniden ibaret olacaktır. Ama özendiğimiz, ben-ideali olarak gördüğümüz Garba da benzeyememekteyizdir bir türlü. Zaten içerilme arzumuzu

tatmin etmeye pek de niyeti yoktur bu Garbın. O bizi kendi dünyasının, kendi hayat tarzının içine, onunla birlikte özne olalım diye değil, sömürüsünün nesneleri olalım diye çekmiştir. Geçmişimizden olduğu gibi, yeni ben-idealimizden de dıştalanırız böylece. Arzu özentiyle yer değiştirir, özenti hasete dönüşür. Şark'ın yeni öznesi bu süreçte ortaya çıkar. Kuşkusuz Şark da içinde farklar barındırmayan bir bütün değildir. Bir kısmında haset hınca ve saldırganlığa döner, bir kısmında ise özenme yalakalığa. Ama o muhayyel "Şark öznesi"nin esas gövdesi, özenti ile haset arasındaki alacakaranlığa, yeraltına gömülür.

Kendisine yöneltebileceğimiz tüm hayati eleştiriler bir yana, Kemalizm bu durumla bir yetişkin tavrıyla başa çıkma konusunda önemli ipuçları barındırır içinde. Osmanlı geçmişiyle göbek bağını koparmış, babaya (düveli muazzamaya) isyan bayrağını açıp kendi özerk varlığını kabul ettirmiş, ama bunu hastalıklı bir Oidipal düşmanlığa dönüştürmek yerine, aynı babayı bir ben-ideali olarak korumayı hedeflemiştir. Bir yetişkinin atacağı adımlardır bunlar, ama yeterli olmazlar. Çünkü politik iktisat bilgisinden yoksundur Kemalizm; Marx'ın İngiltere'nin Almanya ve Fransa'ya yapmış olduğunu söylediği "*De te fabula narratur*" ("Burada anlatılan senin hikâyendir") çağrısını, bir ergen heveskârlığıyla üstüne alınma hatasına düşmüştür. İngiltere'ye (ve tüm Batı Avrupa'ya) bakar ve orada kendi geleceğini görür. Oysa çağ değişmiş, emperyalizm çağı olmuştur; kapitalist merkez, çevrede kendi küçük (ama büyüyüp tehdit oluşturabilecek) kopyalarını değil, kendi geleneği ile kapitalist dünya (annesiyle babası) arasına sıkışmış, biçare ergenler görmek ister. Onların arzularını kışkırtır, ama tatmin etmez. Gösterir ama vermez. Kapitalizme geciken ve zaten başka bir anneden doğma Şark'ı, Tantalos'un kaderiyle başbaşa bırakır: Su ve yemişler orada, burnunuzun dibindedir, ama almak için uzandığınızda geri çekileceklerdir. Ebedi tatminsizlik.

"Ben de İsterem!" / "İstemem, Eksik Olsun!"

Ebedi tatminsizlik, ebedi bir sarkaç hareketini getirir beraberinde. Şark insanı Garbın nimetlerine sonsuza dek elini uzatacak, "Cıs!" diye eline vurulunca da başını çevirip küsecektir. Sonra, tıpkı bir çocuk arsızlığıyla elini yeniden uzatacak, yeniden küsecek, bu böyle sürüp gidecektir. Bizim coğrafyamızda bu sarkaç hareketini içselleştirip bünyesine maleden, arzu ve

küsmeyi, özenme ve haseti aynı ruhsal yapı içinde massetmeyi beceren insanlara Kemalist diyoruz biz.

Kemalist, Türkiye Cumhuriyeti kurulurken hayal edilen ideal vatandaş prototipidir. Halk plajlara akın edince denize giremeyen kişidir o; müslümanlığı elden bırakmayıp başını açan (ya da karısına açtıran), Garbın tüketim mallarına ve üretim ahlakına gıpta eden, ama gene de yerli malı kullanmayı erdem bilen, radyodan Klasik Batı Müziği dinleyen ama Rock'a pek öfkelenen, Şark mutaassıplığına tahammülü olmayan ama küpeli delikanlılara da dayanamayan hayali bir varlıktır. Böyle biri olsaydı eğer, dini "Herşey kararında olmalı," diyen Apollo dini olurdu muhtemelen. Ama ne yazık ki bu vatandaş yoktur, yaratılması için çok çalışıldıysa da başarılamadı. Şimdi ise bu hiçbir zaman tam olarak varolmamış vatandaşın hayaleti, bir zamanların şeker ve çimento bürokrasisinin, bugünkü hukuk aristokrasisinin ve tabii ki askeri aristokrasinin saflarında zaman zaman başgösteriyor. Kendisi yok, ama hâkim ideoloji o varmış gibi konuşuyor hâlâ, onun varlığını temel alarak kendisini kuruyor.

Böyle bir vatandaş yoktur dedim. Yoktur, çünkü su katılmamış bir idealden ibarettir. Ancak kendisine doğru hareket edilebilecek bir hayaldir o, Türkiye Cumhuriyetinin kolektif ben-idealidir. Bilimi ve teknolojisi köksüz, tarihi ve dili unutturulmuş (Latin alfabesi ve "dil devrimi" bunun için yeterli olmuştur), cemaat yapıları ve inanç sistemi kırılmış ya da kökünden sarsılmış bir halkı, panik halinde yarım yamalak hatırlanan bir geçmişe sarılmaktan, ya da karşısında, batıda duran bir "güçlü baba" imgesine biat etmekten korumak için yaratılmış bir idealdir. Oluşmadığı, yaratıldığı için de asla varlığını haklı çıkaramayacak, kendine özgü bir gerçeklik ve tarih kazanamayacaktır.

Bu vatandaş ideali, iki büyük ve gerçek "Türk" imgesine karşı oluşturulmuş, onları bastırmak, gündelik hayattaki egemenliklerin politik/kültürel bir iktidara dönüştürmelerini engellemek işlevini yüklenmiştir Cumhuriyet tarihi boyunca. Bu iki imge, "Garp Mukallidi Züppe" ve "Yobaz"dır. Ama aynı zamanda bu imgelere tam tekabül etmeyen iki ruh halinin de ortasında durur Kemalist vatandaş ideali. Bu ruh halleri de İbrahim Tatlıses'in "Ben de İsterem!"i ve Edmond Rostand'ın "İstemem, Eksik Olsun!"udur. İmgeler ve ruh halleri çakışmaz, iki farklı eksen oluşturur:

Şemada, Şark-Garp ve Yobaz-Züppe eksenlerine ilave olarak Saf Arzu-Romantik İnkâr ekseni de ayrıca belirtilmiştir. Muhayyel Kemalist öznenin esas eğilimleri Garba ve Romantik İnkâra doğrudur, ama Saf Arzuyu da

bastırılmış (üstü taranmış) olarak içinde taşır. Yobaz ile ise arasında aşılmaz bir duvar vardır, ilişkileri kapanmıştır. Garba ve Romantik inkâra doğru olan eğilimler, birbirine zıt yöndedir ve özneyi ölümcül bir biçimde gererler. Züppe ise asla içerilmez, ama her zaman için kuşatılarak kapsanır. Muhayyel Kemalist öznenin Şark ile gözle görülür bir ilişkisi yoktur. Olsa olsa kayıtsızlık.*

Tuhaftır ki, bu eksenlerin bize işaret ettiği akrabalık ilişkileri, için için beklediğimiz paralelliklere tam ters bir görüntü sunar sonunda. "Ben de İsterem!" çığlığı (ki daha ayrıntılı bir çözümleme için Nurdan Gürbilek'in aynı adlı yazısına bakılabilir; *Defter* 37), bir Garp mukallidi züppeden değil, arzusunu, özenmesini hiçbir dolayıma sokmayan, bir yanıyla hep delikanlı kalmış orta yaşlı bir Kürt şarkıcıdan gelir. Oysa kedinin ulaşamadığı ciğere mundar demesi misali, ulaşılmaz arzu nesnesinin inkârı anlamına gelen "İstemem, Eksik Olsun!" kibirlenmesi romantik bir Fransız yazarından alıntıdır. Ne İbrahim Tatlıses bir Garp mukallididir, ne de Rostand'ın sözü Şarklı, muhafazakâr bir tavra denk düşer; ama arzu-özenme-haset denklemindeki yerleri, kasıtlarının tam tersine dönüşür, trajik olur.

Rostand'ın *Cyrano de Bergerac* oyunu, Sabri Esat Siyavuşgil'in unutulmaz çevirisiyle bütün bir Cumhuriyet kuşağının başucu kitabı olmuştu uzun bir süre. "İstemem, Eksik Olsun!" tiradı ise oyunun ("Burun" tiradından sonra) en önemli, Cyrano karakterini en iyi açıklayan bölümüdür. Gaskonyalı (yani Fransız taşrasından), çirkin (yani koca burunlu), ama büyük silahşör ve büyük şair Cyrano, kendisine sunulan yerleşik düzen içinde bir yer, bir paye edinme rüşvetlerini bu tiradla bir yana iter. İfrada vardırılmış romantik inkârın doruğudur bu tirad bir bakıma. Mahkemede kendi lehine tanıklık edecek kişinin karşı taraftan rüşvet alıp "Bu adamı tanımayrum," demesi üzerine , "Ben seni hiç tanımayrum," diyen Karadenizlinin kendini berhava eden gurur gösterisi gibidir. Muhayyel Kemalist Özne, Garbın kendisini cemaatine almaya niyeti olmadığını fark eder etmez, "İstemem, Eksik Olsun!" diyerek, gene Garptan ödünç alınmış bir gurur gösterisine girişir; ama içinde bir yerlerde, gayet Şarklı, gayet yerel

* Tabii Kemalist öznenin tam göbeğinde durmasa da sınırından hiç ayrılmamış olan Türk Faşizminin Şark'a bir bakışı yok değildir. Ancak bu bakış kelimenin kültürel anlamıyla Şark'a değil, coğrafi Doğu'ya yönelmiştir. Ortadoğu'ya, İslami Şark'a değil, eski SSCB kalıntısı "Türki" halklara bakar, onlarla ilgilenir. Kendi babasıyla sorununu çözmeden baba olmaya heveslenen ergenin bakışıdır bu. Çünkü Türki halklarda babalık, en kötü ihtimalle ağabeylik edeceği, kendisinden daha zayıf, daha çaresiz, daha iktidarsız bir çocuk görür Türk Faşizmi. Ama kültürel Şark'a kayıtsızdır o da.

bir delikanlı, "Ben de İsterem!" diye bağırmaya devam etmektedir.

Önemli olan bu iki ifadenin aynı öznenin ifadeleri olduğunu anlamak. "Ben de İsterem!" ne kadar bayağı, ne kadar acıklı, ne kadar safiyane ve ne kadar çaresizse, onun romantik karşı ucu da o denli bayağı, o kadar acıklı, o kadar çaresizdir. Kibir gösterisi, özentiyi ve haseti gizlemeye yetmez bir türlü. Garp bilgiyi esirgeyip malumatı, kültürün üretim araçlarını esirgeyip (çoğu kez reprodüksiyonlar halinde) ürünlerini, kısacası, kimliğini esirgeyip döküntülerini (Coca-Cola, McDonald's ve Levi's) veriyordur bize. Yoksul delikanlı, "Olsun, o kadarına da razıyım, ben de isterem!" diye feryat eder, kibirli romantik bunları elinin tersiyle bir yana iter, ama yerine koyacak bir şeyi olmadığı için de, kimse bakmazken ufak ufak çöplenir.

Yoksul delikanlı özenti ya da züppe olmaz; onun arzusu başkasına ait değildir çünkü, sahicidir. Kibirli romantik de Şarklı ya da "yobaz" olmaz; geri dönüş özlemiyle arasına koca bir duvar çekmiştir, ama bir türlü Garbın koşullarıyla Garba doğru da ilerleyemiyordur. Ne yapsın, iki cami arasında binamaz, öylece kalır. Yobaza kızar, yoksul delikanlıya acır, Garp mukallidiyle alay eder; Şark'ı aşağılar, Garba küser.

Muhayyel Kemalist özne, bu romantik kibriyle, çevresindeki herşeyi ve herkesi fark gözetmeden reddetmesiyle varolur. Ama reddettiği herşey de onun dokusuna sinmiştir aslında. "Ben de İsterem!" çığlığı, bastırdığı arzularıdır; Garp ben-ideali, Şark anasıdır; Garp mukallidi züppe ve yobaz ise özbeöz kardeşleridir. Onlar olmadan, Muhayyel Kemalist özne de hayal edilemezdi.

Züppe ve Anti-Züppe

Züppe figürü, Osmanlı'nın Avrupa'yı müstakbel fetih arazisi olarak görmekten vazgeçmek zorunda kalmasıyla birlikte ortaya çıkar. Kuşkusuz Kara Murat ve Battal Gazi filmlerinde sık sık gördüğümüz "Bizans Yalakası Şehzade" prototipi de bu kategoridedir, ancak bu prototip tarihsel bir gerçeklik olmaktan ziyade, geriye yapılmış bir yansıtma, bir anakronizmadır. Ayrıca bu tür yalaka şehzadelerin göründüğü her filmde Kara Murat'ın ya da Battal Gazi'nin mutlaka bu şahsın kılığına girip onun "gibi yapması" da önemsiz bir ayrıntı değildir. Kara Murat süslü kaftanlar giyip efemine, Bizans hayranı bir züppe gibi davranır, ama biz onun aslında ne yiğit bir cengâver olduğunu bilir, esas yalaka şehzade ile kötü Bizanslıların canına okuyacağı anı bekleriz heyecanla. Tahmin edilebileceği gibi, bu tema da (Garp

Mukallidi Züppe ile dalga geçen her metinde olduğu gibi) Garptan apartmadır. Bildiğimiz Zorro öyküsünün, bıkıp usanmadan, dön dolaş yapılan bir uyarlamasıdır. Zorro da cicili bicili giysiler içinde bir İspanyol soylusu gibi davranır gündüzleri; geceleri ise maskesini takıp Meksika bağımsızlığının yiğit savaşçısı oluverir.

Tabii burada apartma/aktarma esnasında tersine dönüveren bir olguyu gözardı etmemeliyiz: Zorro işgalcilerin yalakası gibi görünüp, bağımsızlık için çalışıyordu. Kara Murat ne yapmaktadır? İstilaya karşı durmaya çalışanların yalakası gibi görünüp, istilacıların öncü kolu olarak çalışmaktadır. Bir ayrıntı, ama önemsiz değil. Zorro için bir not daha: Zorro işgalcilerin yalakası gibi davranırken aslında kendisine yabancı olmayan bir yerde durmaktadır, çünkü Zorro işgalcinin ta kendisidir aslında. Meksika bağımsızlığı, Avrupa kıtasından kopmuş İspanyol kökenlilerin, Avrupa kıtasından henüz kopamamış İspanyol kökenlilere karşı savaşından başka nedir ki? Kuşkusuz günümüzde Aztek kökenlilerin bağımsızlık/isyan hareketi içinde ağırlık kazanmasıyla birlikte işe etnik bir boyut da katılmıştır, ama Zorro'nun zamanında sorun, tıpkı Amerikan bağımsızlık hareketinde olduğu gibi, etnik ya da sınıfsal değil, varolan sömürüye dayalı sınıfsal yapının tepesinden Avrupa'yı atma sorunuydu. Dolayısıyla Zorro'nun çifte kimlikliliği aslında basit bir tebdil-i kıyafet olmanın çok ötesindedir, gerçek bir çift-değerliliğe işaret eder. Zorro hem bağımsızlık savaşçısı, hem de efemine İspanyol soylusudur gerçekten de. Bir kimlik ötekini dıştalamaz.

Kara Murat için durum bu noktada da farklı. O yalaka şehzade değildir gerçi, bu konum ona "aslında" yabancıdır; ama yönetmenlerin onu o kılığa sokmaya neden bu kadar istekli oldukları da kuşku götürür bir durumdur. Burada da Meksika örneğindeki çift-değerlilik söz konusu olmalıdır, ama değerlerden biri daha ziyade bastırılmış arzu durumundadır belli ki. Züppe İspanyol soylusu kimliği, Zorro için içkin bir durumdu; Kara Murat için ise bu kimlik tamamen "öteki"dir. O yüzden o roldeyken daha sakil, daha efemine, daha az inandırıcı durur. Tıpkı 19. yüzyıldan beri alay etmekten bıkmadığımız Osmanlı-Türk Garp Mukallidi züppeler gibi.

Belki buradan hareketle, Garp Mukallidi Züppenin bir tanımını yapabiliriz:

i. *Histeriktir;* yani arzusu öteki'nin arzusudur;

ii. *Efeminedir;* kelimenin gerçek anlamıyla "kadınlaşmıştır", yani benliğini ötekinin dili ile kurar;

iii. *Travestidir;* öteki'nin kılığına bürünmüştür, taklit etmektedir ve bu taklitte sakil, becerilememiş bir yan vardır;

iv. *Görüntüden ibarettir*, takındığı, sahiplendiği biçimlerin içini (geçici ve tarihsel olarak da olsa) dolduramaz

Bunlar aslında 19. yüzyılda başlayan, 20. yüzyılda muhayyel Kemalist öznenin devraldığı, 1960'lı yıllardan başlayarak da "sol"un kısmen sahiplendiği eleştirel tavrın önermeleridir. Bu Anti-Züppe eleştiri, saydığım özellikleri aynı adlarla anmaz belki, ama başka tariflerle de olsa söyledikleri üç aşağı beş yukarı böyledir. Üstelik büyük ölçüde haklıdır da. Ama, gerçekten takip ediliyor olmanız, paranoyak olmadığınız anlamına gelmez. Anti-Züppe eleştirinin haklılığı, o Anti-Züppe tavrın kendisinin de aynı patalojik yapı içinde yer aldığını bize unutturmamalı. Şimdi isterseniz bu eleştirinin öğelerini bir bir ele alalım; züppeyi eleştirirken Anti-Züppeyi de unutmayalım ama.

i. Garp Mukallidi züppe, arzularını bastırarak çıkmıştır yola; o yüzden neyi arzuladığını bilmez, ama işte orada bir yerde neyi arzuladığını bilen bir baba imgesi vardır. Baba, onun geçeceği yollardan çoktan geçmiştir, arzularının adını koymuş, çerçevelerini çizmiştir. Yapacak tek iş, o arzuları devralıp, aynı şeyleri arzuluyormuş gibi yapmaktır. Ama burada bir sorun çıkar ortaya: Ne arzuladığını kesinlikle bilenler sapkınlardır sadece (der Freud). Ya baba, Garp, sapkınsa? Haydi daha da özelleştirelim; ya Garp Sado-Mazoşist ise ve çok iyi bildiği arzusu bize eziyet etmek, bize acı vermekse? O zaman onun arzusunu devralmak, kendimize eziyet etmeyi de gerektirmeyecek midir? Solcu ya da sağcı, her türden Anti-Züppenin akıl yürütmesi bu yönde gelişir. Onlar da Garp'a arzuyla bakmaktadırlar, ama arzuyu baskı altına almak zorunda kalmışlardır – çünkü Garp, baba, erkektir. Anti-Züppe de erkektir, en azından kendini erkek imgesinde kurar. Dolayısıyla bu arzu ona sapkınca, eşcinsel bir arzu gibi görünecektir. Tıpkı Freud'un Schreber Vakası çözümlemesinde olduğu gbi, sapkın arzu zıddına, nefrete dönüşür. Ardından bu nefret de öteki'ye yansıtılır. "Garbı arzuluyorum," "Garptan nefret ediyorum"a, "Garptan nefret ediyorum," "Garp benden nefret ediyor"a dönüşür. Narsizmden paranoya türemesinin en açık örneklerinden biridir bu. Kuşkusuz durup dururken bizden nefret eden Garp bir nevi sapkın olmalıdır. Muhtemelen de Sado-Mazoşist. Anti-Züppe Garbın sapkın olduğunu doğru olarak tesbit eder, ama kendisi de Züppe ile aynı bastırmalar evreninden geldiği için, paranoyakça bir saplantıyla bu sapkınlığın adını Sado-Mazoşizm olarak koyar. O zaman da Züp-

penin yaptığı, öteki'nin arzusunu kabullenerek kendine eziyet etmekten ibaret kalır. Oysa Marksizmden biraz nasibini almış bir düşünce, kapitalist Garbın sapkınlığının Sado-Mazoşizm değil, düpedüz fetişizm olduğunu görecektir. Fetişist öteki'nin arzusunu devralmak ise, elden düşme bir fetişizmi, metanın iki kere yabancılaşmasını getirir gündeme. Bu da yalnızca Garp Mukallidi Züppenin değil, üretimin ne olduğuna hâlâ akıl erdiremediği halde hevesle tüketim toplumu olmaya çalışan tüm Türkiye'nin sorunudur.

Demek ki histerik Züppe, paranoyak Anti-Züppeye denk düşer bu coğrafyada. İkisi bir arada, "elden düşme fetişist" bir evrenin sınırlarını oluştururlar.

ii. Garp Mukallidi Züppenin kaderi, kadının kaderine benzer. Kadın da erkeklerin dilinin konuşulduğu bir dünyaya doğmuştur; ilk işi de öteki'nin dilini öğrenmek, kendini ifade edebilmek için kendini inkâr etmektir. Züppenin efemineliği buradan gelir işte: O dünya kültürünün, biliminin, teknolojisinin terimlerini içermeyen, bunları ifade etme konusunda acz içinde olduğuna inandığı bir dilden kopmaya, öteki'nin dilini öğrenmeye gayret eder. Ancak bu gayret de sorunsuz değildir. Bir "Garp dili" yoktur çünkü; farklı farklı Garp dilleri vardır. Öğrenilecek Garp dili döneme göre değişir. 19. yüzyılın başlarından 1950'li yıllara kadar bu dil Fransızca idi. O yüzden Garp Mukallidi Züppe, binlerce yıllık Troya'ya, Fran-

* Üniversite yıllarımda, Jean Baby adını "Ciin Beybi" diye telaffuz eden bir Amerikan Mukallidi züppeydim ben de; hâlâ da tam olarak iyileşmediğim söylenebilir. Tabii ki Fransız olan Baby'nin adını "Jan Babi" diye okumam gerekirdi. Ama bu hatayı ilk (ve son) kez yaptığımda gülmekten yerlere yuvarlanan Aydınlıkçı arkadaşım, Anthony Giddens'ın soyadını "Gidens" diye okumakta bir beis görmüyordu örneğin. Sorun doğru ya da yanlış okumakta değildi demek ki; o sırada en "öteki" kimse, onun gibi okumamaktaydı. Tam da bu yüzden, eskiden "Fransız telaffuzu" bir efeminelik belirtisi iken, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan sol Anti-Züppe söylem bu efemineliği affedip, Amerikan/İngiliz telaffuzunu efeminelik göstergesi olarak okumaya başlamıştı.

Tabii ben de "eğitildim" sonunda. Öyle ki, 1980'li yılların başlarında Kanada'ya gittiğimde, telefonları açtığım zaman "Hello!" değil, "Efendim", "Buyrun", ya da "Aloo" demeyi başarıyordum. O zamanki arkadaş çevremiz üç erkek ve üç kadından oluşuyordu. Kadınlar telefonları "Hello" diye açmakta bir beis görmüyorlardı, erkeklerse bundan kaçınmak için kılıktan kılığa girmekteydiler. Zaman zaman işi iyice abartıp "Böyrün!" dediğim bile rivayet ediliyor. Zaten öteki'nin dilini konuşarak hayata başlamış olan kadınlar, başka bir öteki'nin dilini konuşmakta zorluk çekmiyorlardı (ki uzun vadede aramızda herhangi bir iletişim kurabileceğimize dair tek umudun kadınlar olması da bu yüzdendir). Biz erkekler ise, öteki'nin dilinden, efemineleşmekten o kadar korkuyorduk ki, "Müslüman mahallesinde salyangoz satılmaz," özdeyişini abartıp, salyangozlarımızı Hıristiyan mahallesinde de saklamaya kadar vardırmıştık işi.

sızlar öyle telaffuz ediyor diye "Truva" demeyi öğrenmiştir (bütün haritalarımızı Züppeler mi çiziyor?). Tıpkı zamane İngiliz/Amerikan Mukallidi Züppelerin Real Madrid'e "Riıl" Madrid, Hegel'e "Heygıl" demeleri gibi.* Anti-Züppe ise bu duruma çok kızar. O aynı hatayı yapmaz, o yüzden Washington'a "Vaşington", New York'a "Nev York" demekte ısrar eder. Londra'ya "Landın" demeyi aklının köşesinden bile geçirmez (bu arada daha eski Züppelerin Londra kelimesini Fransızca "Londres"dan araklamış olduklarını da unutur). "Reyting" lafına sinirlenir, ama gazete "tirajlarından" bahseder.

Peki öteki'nin dili neden bu kadar cazip, neden bu kadar korkutucudur? Cazibenin nedeni belli: Babanın gözüne girmek için onun dilini konuşmak, baba gibi olmaya işaret ettiği kadar, babanın arzu nesnesi olmaya da işaret eder. O yüzden kadınlaştırır taklitçiyi. Fransızca konuşan Fransız erkeğinin erkekliğinden şüphe edilmez, ama laf arasında ikide bir "Monşer" diyen Türk muhtemelen eşcinsel falandır, en azından biraz "yumuşakçanadır". Korku ise biraz daha karmaşık bir nedenden: Babanın dili (a) Hiç öğrenilememiştir; (b) Öğrenilmiştir ama iyi becerilememektedir; ya da (c) Öğrenilmiştir, becerilebilinecektir, ama romantik kibir araya girmektedir. Burada "Babanın Dili" derken sadece bir yabancı lisandan bahsetmiyorum artık. Yabancı bir kültürel göstergeler sisteminden bahsediyorum. Yabancı lisan, bu yabancı göstergeler sisteminin önşartıdır, ama kendisi değildir. Yabancı lisanımız yoksa, bu kültürel göstergeler sistemi bize tamamen yabancı kalır; bilinmeyenden korkarız. Yarım yamalak biliyorsak, kapıdan içeri bakarız, ama gördüğümüzün ne olduğundan bir türlü emin olamayız; kullanmaya kalktığımızda da sakil duruma düşme riskimiz ebedidir. Romantik kibir ise, bu sakil duruma düşme korkusunun nevrotikleşmiş halidir; korkunun nesnesi kalmamış olsa da, endişe sürekli hale gelmiştir, kendini koruma dürtüsü, artık korunacak bir şey kalmamış olmasına rağmen ebedileşmiştir.

Efemine Züppe, erkek Anti-Züppenin ebedi tamamlayıcısıdır. Züppe öteki'nin diline özenerek (ve o dili sürekli yanlış kullanarak), Anti-Züppe ise o dil yokmuş gibi yapıp kendi eksik-gedik dilini dayatarak, öteki ile her türlü iletişim imkânının önünü keserler.

iii. Türkçe'de (gene Fransız bir kullanımdan apartarak) transvestit'e travesti diyoruz çoğunlukla. Transvestit, öteki gibi giyinen demek, travesti ise sakil taklit. Transvestit'in bize travesti gibi görünmesi şaşırtıcı değil, çünkü toplumsal cinsiyet sınırlarını ihlal eden, zorlayan her şey bize sakil

görünür. Kendimizi tehdit altında hissederiz. İç ve dış arasındaki dengemizi yitirir, beden imgemizden şüpheye düşeriz. Hayatımızı üzerine inşa ettiğimiz temel ikiliğin aslında basit bir temsilden, bir performanstan oluştuğunu görmek ürkütür bizi, sarsalar.

Toplumsal cinsiyet için geçerli olan şey, ulusal kimlikler için de geçerli. Fransız gibi giyinirsek, Fransız ve Türk ulusal kimlikleri arasındaki farkı nasıl anlayacağız? Böyle ulusal kimliklerin varolduğu yanılsamamızı nasıl sürdüreceğiz? Bir Türk ulusal kimliği inşa etmek için yola çıkan Mustafa Kemal, "Bu elimde gördüğünüz serpuşun adı şapkadır," dediği anda kendi kuyusunu kazmaya da başlamıştı. Şapkanın açtığı kapıdan blucinin, kadın pantolonunun, mini eteğin, uzun saçın, erkek küpesinin, piercing'in ve dövmelerin de girmesi kaçınılmazdı çünkü. Kemalistler her zamanki Apollo rahibi tavırlarıyla "Her şey kararında," deseler de, Pandora'nın kutusu açılmıştı artık. Bu yüzden Garp travestisi (transvestiti) olmak bu ülkenin yazgısına dönüştü. Bu travestiliğin başını Züppe çekiyordu tabii ki. O Garpta olan her şeye özenecek, farklı ulusal kimlikler yokmuş gibi yapacaktı artık. "Ben de isterem!" diyen yoksul delikanlı ise taklit Converse, taklit Levi's gibi yollarla travestinin travestisi olmaya adaydı.

Anti-Züppenin kaderi ise daha karmaşık. O hem bu travestiliğe ulusal kimliği adına karşı çıkacak, hem de o ulusal kimliğin temelini atanların bu travestiliğin kapısını açmış olduğunu unutamayacak. Tabii ki kolay iş değil bu. Çünkü Anti-Züppenin kendisi olma şansı yok; o sadece kendisi *gibi* olabilir. "Kendi" fesin yasaklanmasıyla, bugün hâlâ süren bir kavgayla tesettürün baskı altına alınmaya çalışılmasıyla, çarşafların yırtılmasıyla çoktan imha edildi zaten. İyi mi oldu, kötü mü oldu diye soramayız bile, çünkü entropi yasası bize oraya geri dönülemeyeceğini söylüyor; rahme geri dönüş yok. O zaman Anti-Züppe, muhayyel bir "kendi" tasarlayıp ona benzemeye çalışmak, onun gibi olmak zorunda. Olmayan bir "kendi" icat edip onu taklit etmek, "kendi"yi giyinmek zorunda. Yani Züppenin kendisi kadar travesti aslında, ama somut bir modeli bile yok. Her kuşakta, hatta her toplumsal kesimde bu muhayyel model değişiyor, karmaşıklaşıyor. 1960'lı ve 70'li yılların solcu modeli, örneğin, kilim-bağlama-Amerikan icadı parka-Roosevelt taklidi postal-blucin kombinasyonunu keşfetmişti. İkibinlerin ülkücüsü hâlâ beyaz çorabı tartışıyor. Çünkü kendisine benzenecek bir model yok; model yaratılıyor, ama yaratıldığı hızda da eskiyor, değişiyor.

Züppe transvestitliğiyle ulusal kimlikleri sorgulatıyor bize, ama travestiliğiyle de sakil oluyor, huzurumuzu ve göz zevkimizi bozuyor. Onun tam

karşısında duran Anti-Züppe ise kendi kendinin travestisi olarak sakilliği son kertesine vardırıyor . İlle de bir model arayıp, yakışan bir model bulamama konusunda buluşuyorlar ikisi de.

iv. Züppe görüntüden ibarettir. Hangi koşullar altında hangi içkinin içileceğini, hangi gömlekle hangi kravatın takılacağını bilmek, yabancı dilde, doğru yerde "düşürülüveren" şık bir ifade, onu mutlu etmeye yeter. Neleri arzulaması gerektiğini büyüklerinden, yani Garptan öğrenmiştir, arzunun oluşum sürecinde geçtiği zahmetli yollara, biçimi oluşturan süreçlere bakmaz hiç. O yüzden Züppe, Garplı görüntüsünü oluşturmayı sağlasa da, Garplı *biçimini* alamaz bir türlü. James Cameron'ın *Terminator 2* filmindeki yeni model andorid gibidir Züppe. Gördüğü, dokunduğu herşeyin görüntüsünü en ince ayrıntısına kadar taklit edebilir, hatta çevresindekileri kandırabilir de bu yolla. Ancak benzerlik yüzeydedir; ne içeriği taklit ettiği şeye uyar ne de biçimsel kuruluşu. En dış katmanın altına geçtiğinizde, androidin aslında yekpare, örgütlenmemiş bir malzemeden, bir tür sıvı-metalden oluştuğunu görürsünüz; T. S. Eliot'ın *Hollow Men*'de "*Shape without form*" ("Biçimi olmayan şekil") dediği şey gibi yani. İçerik ve biçim aynı şeyin farklı açılardan bakılarak isimlendirilmesidir; içerik bir biçime kavuşmadan "yok"tur aslında, ama içeriği olmayan bir biçimden de söz edilemez. Neyin biçimi olacaktı ki olsaydı? İçerik/biçim tartışması anlamsız bir ikiliğin etrafında dolanır durur; tartışma falan yoktur aslında ortada. "Hakikat güzelliktir, güzellik de hakikat," demişti Keats; İçerik biçimdir, biçim de içerik diyebiliriz biz de onu izleyerek.

Ama gene de bir sorun varmış gibi görünür; ısrarla oyununa geldiğimiz bir terim kaydırması yüzünden. Biz genellikle "Öz ve Biçim" diye tartışırız. Oysa felsefi çiftler dünyasında biçim içerikle (*form-content*) öz ise görünümle (*essence-appearance*) eşleşmelidir. Biz bu çiftleri karıştırırsak, yanlış eşleşmeler çıkar ortaya. O zaman işler karışır; öz, biçime karşıymış gibi görünür çünkü. O zaman da biçimciler "Ne özü, yoktur öyle bir şey," diyebilirler, özcüler de "Biçim arızidir, önemli olan öz," buyurabilirler. Evet, tarihten, değişimden bağımsız bir öz yoktur gerçekten de. Öte yandan biçim değilse de görünüm tabii ki arızidir, arkasında farklı biçim ve içerikleri gizler. Bu terim karışıklığından da destek alan zıtlaşmada, Züppenin saf biçimciliği, karşılığını Anti-Züppenin katışıksız özcülüğünde bulur.

Züppenin saf biçimciliği bir içerikten yoksun değildir, sadece alıntılandığı, aktarıldığı yerdekinden farklı bir içerik kazanmıştır. Kuşkusuz travesti, histerik ve efemine bir içeriktir bu, ama vardır. İçerik-biçim ilişkisi yerel

ve tarihseldir çünkü, her an değişime tabidir. Özcü Anti-Züppe ise, Züppeyi "içi boş" bulur – içeriksiz bir biçim olabilirmiş gibi sanki. Çünkü Anti-Züppe kendi hayalindeki "öz"e uyum göstermeyen bir biçim görmekten dehşete düşer; o biçimin bugün ve buradanın koşullarında nasıl bir içeriğe denk düştüğünü görmeye yanaşamaz bir türlü. O bir "öz" peşindedir, tarihe ve coğrafyaya direnen bir "Türk" özü mesela. Ya da bir "buralı" özü, bir Anadolulu, bir üçüncü dünyalı özü. Öz olsun, değişmeden kalsın da, nasıl olursa olsun.

Züppe görünümlerle uğraşır, Anti-Züppe tarihsiz bir öz arar durmadan; ikisi de tarihsel, değişen ve dönüştürülebilir biçimler ve içerikler üzerine kafa yormazlar hiç.

Züppelik Performansı

Türkiye'nin kültürel/psikanalitik coğrafyasının Garp Mukallidi Züppe - Muhayyel Kemalist Özne-Yobaz üçgeninden oluştuğunu, bu üçünün birbiriyle ayrılmaz bir akrabalık ilişkisi içinde olduğunu iddia ettim bu yazı boyunca. Anti-Züppe dediğim kişi ise, Muhayyel Kemalist özneye, yani aslında olmayan bir ideale öykünerek kuruyordu kendini. Üçgenin Yobaz köşesi ise irdelenmeden kaldı, öyle kalmaya devam da edecek. Çünkü Politik İslam ile birlikte bu kimlik (yani Muhayyel Kemalist öznenin "Yobaz" diye adlandırdığı kişi) iyice karmaşıklaşmıştır ve irdelenmesi ayrı bir yazının konusudur. O yüzden bu yazı bağlamında onu sadece Garp Mukallidi Züppenin karşı ucu, kategorik zıddı olma işleviyle ele alıyorum.

Peki ama, karşımızdaki durum insanı ümitsizliğe sevketmiyor mu sizce? Elimizde histerik, efemine, biçimci bir travesti var bir yanda; onun karşısında ise paranoid, maşist ve özcü başka bir travesti duruyor. Biri özentiden ibaret, öteki ise hasetten. Peki, haydi gerçek durumun mutlaklardan oluşmadığını, bu ikisinin gerçekte aynı yelpazenin *pessima*larını, kötü aşırı uçlarını oluşturduklarını kabul edelim. O zaman bile ortada bir *optima,* bir iyi uç görünmediği için, gerçek insanlar bu iki abartılı figürün farklı dozlardaki karışımlarından oluşuyor demektir. Hatta yelpazenin üçüncü ucu olan "Yobaz" da bu karışıma dahil olmaktadır, ama onu da bir *optima* saymak mümkün değildir, çünkü en azından entropiye karşı durması, geriye dönüş talebiyle, şizoid bir kimlik oluşumunun habercisidir o da.

Bu üçgenin üç köşesinin çekiminden azade, bu kültürel/psikanalitik oluşuma nesnel bir noktadan, nesnel bir yükseklikten bakacak kimse ola-

maz mı öyleyse? Burada kuyruğunu yiyen yılan öyküsü çıkacaktır karşımıza. Çünkü "nesnel-bilimsel" dediğimiz bakış da aslında Garptan aktarılma bir bakış tarzıdır; bizi sahici bir nesnelliğe değil, Garptan çok farklı koşullarda gelişmiş bir kültürel olguya Garbın terimleriyle bakmaya götürecektir. Bunu (gene Kemalist-Apollocu bir sınırlamayla) "dozunda" yaparsak kimse karşı çıkmaz bize. Ama ya aşırıya kaçarsak? Ya (mesela benim bu yazıda yaptığım gibi) bir sürü "gavurca" terim sıralarsak arka arkaya? Nasıl anlatacağız meselenin yalnızca o terimlerin Türkçe karşılıklarının bulunmaması olmadığını*, o görece nesnel dış bakışın bir paradigmanın parçası olduğunu ve o paradigmanın da "uydur uydur söyle" tekniğine pek müsait olmadığını?

Nesnel bakış, muhayyel ulusal öznelerin oluşması (ya da oluşamaması) ve parçalanması (ya da bir türlü parçalandığını kabullenememesi) süreçlerini anlayabilmemiz için kaçınılmaz. Ama ya o "nesnel bakış" da ulusal bir öznenin içinden geliyorsa? Ya bütün bunlar üçüncü dünya ülkelerinin ulusal kimliklerini zayıflatıp kapitalist çok-uluslu şirketlere peşkeş çekmek için hazırlanmış bir komplonun parçasıysa? Ya ben o komplonun ücretli (ya da durumunun farkına bile varmayan, oyuna gelmiş, saf) bir parçasıysam?

Kuşkusuz bu şüphelere kapılmak gerek; Horatius'un Marx üzerinden bize kadar gelen "Her şeyden kuşkulan" öğüdünü kendim söz konusu olunca tutmaktan vazgeçecek değilim ya! Herhangi bir çok-uluslu şirketten ya da herhangi bir Garp devletinden para almadığımı biliyorum, ama oyuna geliyor olmam, Garp Mukallidi Züppenin iki asırlık kaderini paylaşıyor olmam gayet mümkün. Ancak şunları da düşünmeden edemiyorum: 20. yüzyılın başlarında kendi cemaatçi geçmişinden kopmak için Garptan ulusçuluğu, ulusal özne fikrini alan, ama Garp uluslarına tam olarak da tabi olmamak için onlara karşı kültürel bir direnişin de malzemesini oluşturan Kemalizmin bu stratejisi, artık kesinlikle geçerli değil. Tersine, tıpkı baş düşmanı olan yobazlık gibi, bir geriye dönüş özlemine, entropiye başkaldırma çaresizliğine dönüşmüş durumda. Muhayyel Kemalist öznenin bir zamanlar bir haysiyeti vardı gerçekten de; baştan kaybettiği bir mücadele içinde de olsa. Oysa şimdi her iki açıdan da zıddına dönüşüyor, zıddı-

* Çünkü Türkçenin entelijensiyanın ayrıcalıklı, seçkin bir bölümünün elinde oyuncak olduğu, kelimelerin katledilip kelimelerin yaratıldığı bir yakın tarihten geliyoruz biz. Muhayyel Kemalist özne, münevver saydıklarına dille keyfince oynamayı, uydurup uydurup söylemeyi mubah kılmış bir kere – tabii her şey dozunda kalmak kaydıyla!

nın travestisi oluyor. "Yobazlığa karşı mücadele" edeyim derken, yobazlaşıyor. Kendi açtığı İmam-Hatip okulları okuldan sayılmasın diye uğraşıyor mesela; ya da türbana karşı son derece muhafazakâr, son derece Şark despotu bir tavırla kavga ediyor. Öte yana döndüğümüzde, Garba şirin görünüp kendini Avrupa Topluluğu'na kabul ettirmek için o kadar fazla sevimlilik yapmaya çalışıyor ki, iki asırlık Garp Mukallidi Züppenin sakilliği bile onun yanında oldukça haysiyetli görünüyor.

Bu ülkede hâlâ bir özne olabilecekse (ki ulusal devlet hudutları hâlâ hayatımızı sınırladığına göre bunu aramak zorundayız), bunu ancak öteki'lerine bakarak, onlarla bakışarak yapabilecektir. Garp Mukallidi Züppe, transvestitliğiyle ulusal kimliklerin beyhudeliğini gözümüze sokup duruyor yıllardır. Garbın Marksizmini, Garbın kozmopolitliğini ve nihayet Garbın transnasyonalizmini (ulus-öteciliğini) temsil ediyor tüm sakilliğiyle. Garbın bilimsel-nesnel bakışını taklit ediyor, bir kabuktan ibaret bile olsa. Onun özentisinden ve onun zıddı olan Anti-Züppenin hasetinden kurtulmanın tek yolu ise, özenilen ve haset duyulan her ne ise, onların münhasıran bir öteki'ye ait olmadığını, bunların bizatihi bizim olduğunu anlamak, sindirmekte yatıyor. Bu ulus-ötesi kimliği benimsemenin yolu ise, gene Garba bakmaktan geçiyor ne yazık ki. O yüzden Garp Mukallidi Züppe ile barış yapmadan, kendi ulusal kimliğimizden, romantik kibrimizden ve taşralı hasetimizden kurtulmamız mümkün değil.

Tıpkı transvestitleri anlayıp onları içimize sindirmeden, kadın-erkek kutuplaşmasının ve onun zorunlu tamamlayıcısı olan erkek egemenliğinin üstesinden gelemeyeceğimiz gibi. Transvestit olmak zorunda değiliz, ama onlar bize kadın ve erkek rollerinin birer performanstan ibaret olduğunu gösterip duruyorlar, sakil bir yolla da olsa. Garp Mukallidi Züppe de tüm travestiliği ve histerisi içinde, bize ulusal kimliklerimizin birer performanstan ibaret olduğunu söyleyip duruyor. Onun gibi olmak zorunda değiliz, ama ulus-ötesi bir kimliğe kavuşmanın yolu, onun bu yadırgatmasını benimseyip sindirmekten geçiyor.

Biri çıkıp itirafın bu yazının neresinde olduğunu sorabilir. Acaba ben de Türkiye'li solcuların kadim taktiğini kullanıp, özeleştiri yapayım derken başkalarını eleştirmeye, itirafta bulunayım derken başkalarını suçlamaya mı yöneliyorum? Aslına bakarsanız, hayatımı Garp Mukallidi Züppe ile Muhayyel Kemalist Özne arasında salınarak, ikisini birden içermeye çalışıp beceremeyerek geçirdim ben de. Okura gelince; onun bu yazının içinde yazarı bulabilmesi, kendisini de bulabildiği ölçüde mümkün olabilecektir ancak.

—

ORİJİNAL TÜRK RUHU

Nurdan Gürbilek

Türkiye'de eleştiride –yalnızca edebiyat eleştirisinde değil, topluma ya da kültüre yönelik eleşiride de– reflekse dönüşmüş bir yaklaşım var. Bir yokluk tespitiyle, bir olmayanla, onsuz yapılamayan şu ilk cümleyle başlıyor eleştiri: Bizde felsefe yok, bizde roman yok, bizde trajedi yok, bizde eleştiri yok, bizde birey yok. Demek ki daha baştan karşılaştırmalı bir eleştiri bu. Otoritesini karşılaştırmadan alan, yapıta uygulayacağı eleştirel ölçütü yapıtın kendisinden çok, bu karşılaştırmadan türetmiş bir eleştiri. Cümleye başlar başlamaz bir "biz" tanımlıyor, bir de "onlar"; kendini ancak onlarda olan, bizde olmayan bir şeyden söz ederek, daima giderilmez eksikliğe işaret ederek, her şeyden önce nesnesinin yetersizliğini göstererek inandırıcı kılabiliyor. Gücünü, daha ilk cümlede kendini hissettiren bu yukarıdan bakışa borçlu: "Bizde yok, olamaz da!"

Sorunun yalnızca bir söylem hatası olduğunu, yalnızca eleştiri söyleminin kendisinden kaynaklandığını söylemek haksızlık olur. Çünkü refleksi uyaran, tepkinin zamanla reflekse dönüşmesine yol açmış bir nesne var ortada. Üzerinde yeterince de duruldu: Gecikerek modernleşmiş bir toplum, kendini üstün gören bir düşünce karşısında yetersizliğini kabul etmiş bir düşünce, yabancı idealler karşısında kendini çocuk kalmış hisseden bir kültür, Batı modellerini taklit ederek gelişmiş bir roman, bütün bunlar var. Yunanlı Gregory Jusdanis'in "gecikmiş modernlik" dediği, İranlı Daryush Shayegan'ın "fikre geç kalmış bilinç" diye tarif ettiği, Jale Parla'nın bir "yetimlik" duygusuyla açıkladığı, Orhan Koçak'ın "kaptırılmış ideal" kavramından hareketle incelediği, genellikle Batılılaşma denen bir model kayması söz konusu burada.[1] Eleştiriyi daha baştan, nesnesinin yoksunluğundan söz etmeye programlanmış bir karşılaştırma sanatına dönüştüren de bu. Aslında eleştirmen olmaya da gerek yok. Yerli yapıtlara yönelik kendi eleştirel tepkilerimiz de zaman zaman benzer bir yerden beslenir. Okuduğumuz birçok kuramsal yapıt bizde bir çeviri duygusu uyandırıyordur. Başka topraklarda başka basınçlar altında kurulmuş kuramlardır çünkü bunlar; yabancı bir ortama taşındıklarında hem bir gecikmişlik

duygusu veriyordur bize, hem de ister istemez bir yapaylık, bir yüzeysellik, bir yalınkatlık çıkıyordur ortaya. Hayatiyetini kaybetmiş kavramlar blok halinde orada öylece duruyor, yapıta çoğu zaman sadece dekoratif bir katkıda bulunuyordur. Romanla ilgili sık sık dile getirilen eleştiriler de çok farklı değil: Türk romanında kahramanlar yeterince inandırıcı, kendiliğinden, doğal ya da özgün değildir; roman bu topraklara sonradan gelmiş bir tür olduğu için, malzeme ikinci elden bir malzeme olduğu için, roman kahramanları da taklit arzuların, kopya edilmiş duyarlıkların, kitaptan kapma hülyaların, gecikmiş azapların esiri olmaktan kurtulamazlar. Eleştiri çabası sanki nesneden kaynaklanan bir hata yüzünden; giderilemeyecek bir imalat hatası, orada daima sırıtan bir defo yüzünden kendini baştan tasfiye etmiş gibidir. Eleştiri başlamadan bitmiş, eleştirmen daha ilk cümlede nesnesinden esirgenmiş olan doluluğa işaret eden, her şeyin sahicisinin dolu dolu orada, "dışarıda" olduğunu söyleyen, edebiyatta dış borçlanmanın kaydını tutan bir Batılı gözlemciye dönüşmüştür. Nesnesi ilkel, çocuk ve kabadır; bu yüzden eleştiri kendini ona bir türlü teslim edemeyecek, ona daima kibirli bir mesafeden bakacaktır.

Eleştirideki yokluk tespiti aslında bir değil, iki uç arasında gidip gelir. Birini yukarıda ele aldık: "Bizde özgün bir düşünce, özerk bir roman yok, olamaz da!" diyor bu ses. Bir de ikinci ses var: "Bütün bunlar taklit, bize yabancı, züppece şeyler; oysa bize özgü, daha sahici bir edebiyat, daha otantik bir düşünce var; daha dipte, daha derinde var bu, oraya bakalım!" Birincisi yabancı ideale duyulan koşulsuz hayranlıkla nesnesini daha baştan değersizleştiriyor, onu bir taklitten, bir gölge edebiyattan ibaret bırakıyorsa ("İyisi onlarda var, bizimkisi kopya"), ikincisi karşılaşmadan yenik çıkmış doğal bir kendiliğin yanında yer alıyor; bastırılmış sahici geleneğin, itelenen özgün geçmişin, travmadan her nasılsa el değmeden kurtulmuş özerk bir iç dünyanın bize özgü sahici bir dille konuşacağı anı bekliyor ("Kendimize dönelim, herkese kendi sahici tarafımızı gösterelim"). Bütün eleştirel çabaların bu iki tavırdan ibaret olduğunu söylemiyorum. Kuşkusuz arada birçok başka tavır var; ama eleştirinin içinde şekillendiği çerçeveyi çizen, çoğu zaman da benzer kavramlarla çalışan iki uç tavır bu ikisi. Yabancı model karşısındaki yetersizliğini nesnesinin yüzüne vuran soğuk bir gözlemcilik ile sahici olduğu düşünülen bir taşralılıktan, milliyetçi bir kızgınlıktan ya da şekilsiz bir üçüncü dünya duyarlığından beslenen fazlasıyla sıcak bir tavır arasında, züppece bir kibirle taşralı bir gurur arasında, nihayet yabancı hayranlığıyla yabancı düşmanlığı arasında sı-

kışıp kalmış gibidir eleştiri.

Yine de iyi niyetli bir yorum, bütün bunların ardındaki özgünlük arzusunu fark edecektir. Taklitten uzak, bize özgü, kendiliğinden bir düşünceye, Tanpınar'ın ünlü deyişiyle "bünyemize uygun" bir kültüre, bu toprakların kendi kaynaklarından gelişmiş özerk bir romana, kendi kavramlarını oluşturmuş bağımsız bir eleştiriye, bu coğrafyada yaşıyor olmanın yarattığı basıncı da kaydetmiş bir kurama duyulan arzu. Bu arzuyu henüz bir reflekse dönüşmeden önce, ilk kez değilse de bütün yönleriyle dile getiren Tanpınar'dı. "Bizde Roman" adlı yazısında bu "olmayan" sorununa, bu "büyük noksan"a bir çözüm aramıştı: "Neden bize özgü bir roman yok?" Bunu zaman zaman geniş, gerilimli bir sanat hayatının olmayışına, zaman zaman şahsi tecrübenin darlığına, bazen sınıf meselesine, bazen gücünü günah çıkartmadan alan bir içe bakışın yokluğuna, bazen göz sanatlarının gelişmemiş olmasına, çoğu zaman da yazarların muhayyilesinin darlığına bağlıyordu. Onunki de karşılaştırmalı bir eleştiriydi. Batı'dan alınan modelle eldeki örnekleri karşılaştırıyor, buradaki özgünlük yoksunluğuna dikkat çekiyordu. Şu ikiliği ilk ifade eden de yine o olmuştu: Türk yazarı kendini gündelik hayatın emrine "cömertçe terk etmesine" rağmen bir türlü hayatiyetsizlikten kurtulamaz; yabancı ufuklara açılıp Batı edebiyatının etkisine girdiğinde ise bu kez bir samimiyet, bir sıcaklık eksikliği, bir sunilik görülür orada. Demek ki "gülünç ve biçare" bir yerellikle "sakat ve yarım" bir model arasında kalmıştır yazar; ya sadece Garp'ta kalıyordur ya da "iptidai bir zevkin adamı" oluyordur. Her iki tavır da edebiyatta derinlikten yoksun bir yığın kukla doğuracaktır.[2]

Bu çelişki Tanpınar'ı "tamamiyle bize mahsus" bir edebiyatın gereğine inandırmıştı. Hem bir ufku hem de insani sıcaklığı olan, biçarelikten kurtulmuş ama köksüzlükten de uzak bir edebiyatın "yerli hususiyetler"le Avrupa idealleri arasında yapılabilecek özgün bir terkipten doğacağına inanıyordu. Böyle bir sentez oluşturmak için yaptığı her öneri "kendi" sözcüğüyle başlar: "Kendimize dönmemiz", kendi hayatımıza, kendi geçmişimize, kendi zenginliklerimize dönmemiz gerekir. "Kendi bünyemize uygun" bir edebiyat yaratmak için "kendi kendisi olmak" gerekir. Ama çelişki daha bu cümlelerde kendini hissettirmiştir. Milli bir benlikten beslenen milli bir edebiyattan söz ediyordur Tanpınar, ama cümlenin kendisi bile harici modelin basıncıyla, modelin seviyesine yükselme arzusuyla, bir fetih hülyasıyla değilse de kendini modele beğendirme, hayran olunan modelin hayranlığını kazanma isteğiyle, yabancıya yetişme telaşıyla söy-

lenmiştir: "Bizi Avrupalıların, kendilerinden aldığımız şeyler için beğenmesi ve bize hayran kalması mümkün değildir. Olsa olsa aferin deyip geçerler, bizde asıl bizim olan şeyleri tanıttığımız zamandır ki, bizi beğenip seveceklerdir; çünkü o zaman güzelliğin, kendi kendisini tahakkuk ettirmenin yolunda kendileriyle müsavi göreceklerdir."[3]

Orhan Koçak Edebiyat-ı Cedide'ye karşı oluşmuş önyargı tabakasının nedenlerini araştırdığı, Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah*'yla ilgili "Kaptırılmış İdeal" adlı yazısında tam da bu ikiliği çözümlemeye çalışmıştı. "'Batılılaşma' adı verilen ama aslında *gecikmişliğin kabullenilmesi* anlamına gelen o büyük model kayması"nın bir çifte açmaza yol açtığından söz ediyordu. Osmanlı-Türk yazarı gündeliğe el attığında idealsiz bir yerelliğe, yavanlığa ve bayağılaşmaya mahkûm oluyordur; ideallerin alanına geçtiğindeyse yabancı isteklerin, taklit hülyaların, ödünç alınmış emellerin buyruğuna giriyordur. Birinci durumda bir sakillik ve ufuksuzluk, ikincisinde ise zorunlu bir ikincillik, bir kapılma, bir özentilik söz konusudur.[4] Demek ki ikili bir şekilsizleştirme vardır burada: Bu yerellik o ideali şekilsiz gösterecektir, ama o ideal de bu yerelliği bir kez şekilsizleştirmiştir. Bu yerellik yüzünden o ideal daima eğreti, yarımyamalak ve züppece duracaktır, ama o ideal de bu yerelliği hamlesiz, hantal ve köhne bir taşraya dönüştürmüştür. İdeal daima bir karikatür olarak, alafrangalık olarak görünecektir; ama yerellik de çoktan kendi karikatüründen, alaturkalıktan ibaret kalmıştır. "Çifte açmaz" sözü önemli: Çünkü açmazı Tanpınar'ın kendisi de görmüş, neredeyse bu kavramlarla tarif etmişti, yine de Halit Ziya'ya ve Edebiyat-ı Cedide'ye taklitçilik suçlamasını yöneltenler arasında o da vardı. Demek ki eleştiren zihnin kendisi de nesnesiyle aynı maddeden yapılmış olduğunu, yani benzer basınçların etkisiyle davrandığını unutabiliyordur. Demek ki bu ülkede yaşayan yazarların (bunun da ötesinde bu ülkede yaşayan okur yazar herkesin) yarısının züppe, yarısınınsa taşralı görünmesine yol açan bir açmazdır bu; bizi ya sonradan görmeliğe ya da düpedüz görmemişliğe hapsediyordur.

Bu açmazın edebiyatta aşılabileceği bir yer var mıdır? Tanpınar'ın "gülünç ve biçare" yerelliğiyle "sakat ve yarım" modeli arasında ya da Koçak'ın tarif ettiği "sakil ve dar" gündelik hayatla "ödünç alınmış" yabancı ideal arasında bize özgü, özgün bir bölge var mıdır? Benzer sorular, eleştiri için de geçerli. Nesnesini baştan yetersiz gören, bu yüzden de kendini ona "cömertçe terk edemeyen" kibirli bir gözlemcilik ile yabancı ideal karşısında zavallılaşmış yerelliğin sözcülüğünü üstlenen gururlu bir taşralılık arasında,

gerçekleştirilmesi imkânsız yabancı ideal adına konuşan yukarıdan bir bakış ile Oğuz Atay'ın "kibar aile çocuklarına çamur atan mahalle çocukları" diye tarif ettiği konum arasında bir üçüncü yol var mı? Varsa, kavramları ne olmalı?

Ben bu soruları cevaplayabilmek için, önce edebiyatta özgünlük sorununu tartışmak istiyorum. Çünkü sorun, gerçekten de bu kavramda düğümlenmiş gibi. "Bizde felsefe yok" ya da "bizde roman yok" gibi bir cümleyle söylenmek istenen, aslında bizde özgün bir düşüncenin, özgün bir felsefenin, özgün bir romanın, ya da romanda özgün kahramanların olmadığıdır. Nitekim bu özgünlük arzusu uygulamada kendini açıkça belli eder. Eleştirmenler bir yapıtı beğenmediklerinde, genellikle o yapıtın özgün olmadığını söylerler. Karşımızdaki metin bize bizim hakkımızda bir şey söylememektedir, zaten kahramanları da başka metinlerden ödünç alınmış taklit kahramanlardır. Dahası, bu tavırda ısrar çoğu zaman eleştirmeni taklit kitapların, çalıntı kurguların, gecikmiş kahramanların peşine düşmüş, neyin nerden alındığını bulup çıkaran bir hafiyeye, kendini neyin sahte neyin sahici olduğunu ayırt etmeye adamış bir kalite kontrol memuruna dönüştürür. Özgünlüğün problemleştirilmeden bir temel ölçüte dönüştürülmesinin, uygulamada bir kısır döngü yarattığını da unutmayalım. Eleştirmen Tanpınar, romancı Halit Ziya'nın kahramanlarında "bize ait çok esaslı bir şeyin yokluğundan gelen bir tad ve sıcaklık eksikliği" bulur. Sonraki eleştirmenler de bu ölçütü bu kez romancı Tanpınar'a karşı işleteceklerdir. *Huzur*'un kötü çocuğu Suat taklit bir kahraman olduğu için, Dostoyevski'den çeviri olduğu için inandırıcı bulunmamıştır örneğin. [5] Bu böylece sürüp gider. Ama özgünlük arzusunun ardındaki milliyetçi refleksi görmemek de imkânsızdır. Fuat Köprülü şöyle sormuştur soruyu: "'Milli zaferi' kazanan, 'milli inkilabı' yaratan asil ve orjinal Türk ruhu, binlerce senelik istiklal ve hakimiyet hayatının yoğurduğu o hürriyetine müştak, yabancı harsların esaretinden müteneffir Türk seciyesi edebiyatımıza niçin daha girmedi? Bize Anadolu'nun saf ve temiz Türk halkının hayatını ve esrarını anlatacak ve gayr-ı meş'ûr duygularımızı şuurlu bir hale sokacak milli 'şaheser'e ne zaman nail olacağız?"[6]

Daha fazla ilerlemeden önce, özgünlük kavramına daha yakından bakmakta yarar var. İngiliz edebiyat tarihçisi Ian Watt, İngiltere'de romanın doğuşuyla ilgili *The Rise of the Novel* 'da, İngilizce *original* sözcüğünün modern anlamını romanın ortaya çıktığı dönemde kazandığını söyler. Ortaçağ'da "başlangıçtan beri var olan"ı anlatan sözcük, sonradan tuhaf bir

anlam kaymasıyla değişmiş, "hiçbir yerden türememiş, bağımsız, dolaysız, yepyeni" anlamını kazanmıştır.[7] Biz de Türkçede "orijinal" sözcüğünü bu iki farklı anlamda birden kullanıyoruz. Birinci anlam, ilginç, şaşırtıcı ya da yepyeni, başka kimsede olmayan, bir yere ya da kişiye özgü olana işaret ediyor. İkinci anlamsa bir kökene, bir asıla gönderiyor bizi; ödünç alınmış, devralınmış, ikincil ya da taklit olana değil, kendi kaynağından kendiliğinden ortaya çıkmış, bir şeyin bünyesinden ya da bağrından kendi kendine şekillenmiş bir şeyi dile getiriyor. Ama neredeyse birbirinin karşıtı olabilecek bu iki anlam giderek şöyle bütünleşmiş bizim için: Orijinal olan şeyin bir başka şeyin kopyası değil, aslı olduğu için; dahası özerk bir düşüncenin, dolaysız bir yaşantının, kendiliğinden bir imgelemin ürünü olduğu için orijinal, yani yepyeni olduğunu varsayıyoruz. Başkasının taklidi değil, başkalarının taklidine açık bir ilk kopya o. Kendisi bir model, bir başlangıç, bir kaynak; onu bağımsız ve sahici kılan da bu. Ama yine de "orijinal" sözcüğünün daima iki karşıt anlamı ifade ettiğini unutmamak lazım. "Orijinal Türk ruhu" dendiğinde belli ki bizim bünyemizden çıkmış, bize özgü değerlerden beslenen bir ruh anlatılmak isteniyor. Ama piyasanın dili bize tam tersini söyler: Orijinal Levis'ten ya da orijinal bir parfümden söz edildiğinde hiç de bize özgü, burada yapılmış bir şeyi değil, tersine Batı'da imal edilmiş olanı, düpedüz "Avrupa'dan ithal" olanı anlarız. Piyasanın dilinde orijinal dışarıdan gelendir daima; taklitse burada yapılan. Benzer bir çiftanlamlılık "özgün" sözcüğünde de var. "Çeviri olmayan, asıl olan" demektir özgün; ama sürekli bir dili diğerine, bir kültürü diğerine, nihayet bir para birimini diğerine çevirerek yaşayan bir toplumda "özgün" sözcüğünde de anlam hep kayar. Nasıl Öz Türkçe bir kimlik kaybı korkusunu, dolayısıyla da yabancının tehdidini içinde taşırsa, Öz Türkçeyle aynı "öz"e gönderme yapan "özgün" de Batı'yla ilişkilerdeki büyülenmenin ve tabii ki kızgınlığın izini taşır. Ya daima "dışarıda" olan, Türkçeye çevrilendir özgün; ya da tam tersine o dışa karşı direnen, tümüyle bize özgü olan. Sözcüğün zihnimize 80'lerin "özgün müzik" kavramıyla kazındığını da unutmayalım. Belli ki müziğe bu adı verenler, yığınla seri üretilmiş malın ortasında, taklit duygusundan bezmiş bir kitleye bu kez sahici, bu kez bize özgü, bu kez orijinal bir şey satmayı vaat ediyorlardı. Kapitalist pazarın daimi ilkesi: Taklidi kurala dönüştürür pazar, ama sahicilik tutkusunu, tümüyle bize özgü, biricik ve emsalsiz nesnelere olan arzumuzu kışkırtan da yine o olacaktır.

Ben bu özgünlük arzusunun bize özgü yanları üzerinde duracağım bu

yazıda. Özgünlükte ısrarın sanıldığı gibi bu açmazı aşmanın yolu değil, açmazın bir parçası olduğunu söyleyeceğim. Taklitten uzak, bize özgü bir Türk romanı yaratma ısrarının daha baştan gecikmişliğin yarattığı basınçlarla birlikte gündeme geldiğinden, özgünlük arzusunun başından beri birilerini züppe, birileriniyse zorunlu olarak taşralı kılan bölünmenin ürünü olduğundan söz edeceğim. Her türlü yapaylığın, yapmacıklığın, düzmeceliğin ötesinde dolaysız bir ilk anlam; bize özgü gerçekleri bize özgü üslupla dile getiren "hüviyeti açık seçik belli bir Türk romanı"[8], var mı böyle bir şey, olabilir mi, bu soruların cevaplarını arayacağım. Bunu yapabilmek için de Türkiye'de romanın olduğu kadar züppeliğin de ön-tarihine geri döneceğim. Sadece kültürel zeminini değil, konusunu da züppeliğe borçlu bir romana, *Araba Sevdası*'na yakından bakacağım. Bu romanın sunduğu çerçevede asıl-kopya, sahici-taklit, kendi-öteki gibi ikilikleri aşıp en azından edebiyatta döngüyü kırmanın yolları var mı, onu araştıracağım.

II.

Türk romanında gerçekçiliğin –romantizme mesafe almış gerçekçi bir romaneskin– grotesk bir jestle, ya da Tanpınar'ın deyişiyle baştan aşağıya "şaka"dan oluşmuş bir romanla başladığı söylenir. Recaizade Ekrem'in bir Osmanlı beyzadesinin araba tutkusunu anlattığı *Araba Sevdası*'dır bu. Roman Bihruz Bey'in Çamlıca'da gördüğü Periveş Hanım'a olan aşkını anlatır. Ama aslında Bihruz Bey yüzünü bile doğru dürüst görmediği Periveş Hanım'a değil, onu içinde gördüğü süslü landoya, landonun konakladığı Çamlıca'ya, Çamlıca'daki havuzbaşının Bihruz Bey'e hatırlattığı Lamartine'in "Le Lac" (Göl) şiirine, o sırada huvuzbaşında çalan Belle Helene operetine, nihayet Fransız romantik şairlerinin imgelerine âşık olmuştur. Bihruz Bey'in sevgilisini kaybettikten sonraki ıstırabı da daha az taklit değildir. Acının merkezinde yine Lamartine'in, âşık olduğu kızın ölümü üzerine yazdığı *Graziella*'sı durmaktadır; tabii ki yabancı model coğrafya değiştirdiğinde epey yamulmuş, şekilsizleşmiş, gülünçleşmiştir. Bihruz Bey'in aşkını anlatma çabası kadar, acısını dile getirme çabası da karmakarışık bir çeviri faaliyetine neden olur. *Araba Sevdası* yanlış anlaşılan sözcükler, olmayan mezarlar, kaza yapan arabalar, nihayet yazarının elinde sürekli arıza yapan bir romanla karşı karşıya bırakacaktır bizi.

Tanpınar'ın *Araba Sevdası* üzerine yorumlarında, bu aşırılığın onu huzursuz ettiği hissedilir. Bir yandan romanı takdir eder Tanpınar (*Araba Sevdası* roman bünyesine uyan ilk Türk eseridir, bizde romaneski hazırlayan yapıttır), bir yandan da romandaki "taarruz halindeki realizm"den, bu saldırgan gerçekçilikten pek hoşlanmadığı açıktır. Tanpınar'a göre Recaizade Ekrem muhayyilesi dar bir yazardır; alaya ve gerçekçiliğe bu kadar sığınmasının nedeni de budur. Recaizade "komiği" yakalamıştır yakalamasına ama fazlaca abartmıştır. Bu komiklik üzerinde "o kadar şiddetle ısrar eder, dokunulup geçilmesi lazım gelen tellere o kadar şiddetle ve üsüste vurur ki saz kırılır." Tanpınar'ın yorumları bir açmaza işaret eder: *Araba Sevdası* bir züppelik eleştirisidir, yani yapmacıklık, köksüzlük va aşırılık üzerinedir, abartılı jestlerden ibaret kalmış bir adam üzerinedir, ama tuhaf bir biçimde romanın kendisi de eleştirdiği şey kadar abartılı ve aşırıdır. Tıpkı Bihruz Bey gibi *Araba Sevdası*'nın kendisinde de onu karikatürden ibaret bırakan, yapmacık bir şeyler vardır. Bu romanda insanlar "adeta bir gölge gibi ve sadece dışardan" yaşarlar. Ekrem'in romanını bir "köksüz gölgeler kitabı" olarak niteleyecektir Tanpınar.[9]

Tümüyle haksız da sayılmaz. Edebiyat tarihindeki önemi bir yana, *Araba Sevdası* gerçekten de bir gölge romandır; şakayla başlayıp şakayla biten grotesk bir yanlışlıklar komedisi. Ama romanın en çok da kahramanı rahatsız etmiş gibidir Tanpınar'ı. Nitekim bunu açıkça söyler: *Araba Sevdası*'nın kahramanı "pek az mevcut" bir kahramandır; "insanı insan yapan değerler bu romanda yoktur". İçten gelen duyguları, kendiliğinden bir yaşantıyı, insana özgü değerleri dile getirmemiştir Recaizade Ekrem bu romanda. Gerçekten de Bihruz Bey kendine ait bir iç dünyası olmayan, tümüyle taklit bir hülyanın, yabancı bir eşyanın peşine düşmüş, ödünç alınmış jest ve mimiklerden ibaret bir züppedir; içi olmayan bir kabuk adam. Roman Bihruz Bey'in araba gezintilerine olan düşkünlüğü kadar, Periveş Hanım'a duyduğu aşkın da aslında bir "araba sevdası"ndan ibaret olduğunu anlatır. Bu yüzden de doğal duygulardan, kendiliğinden tutkulardan, özerk bir iç dünyadan değil, düpedüz devralınmış bir modelden söz eder. Tanpınar'ı huzursuz eden de bu olmalıdır. Romanın kahramanının bir insan değil, bir araba olduğunu söyleyecektir Tanpınar.

"İç insan"a önem veren, daima geniş hayattan yana olmuş, devamlılık ilkesinde ısrar eden Tanpınar'ın, kendini baştan aşağıya şakaya dönüştürmüş bu romanı sevmesi beklenemez. Çünkü ne Bihruz Bey'de ne de

onun dışında bir yerde bize özgü bir "iç" yoktur bu romanda. Ama *Araba Sevdası* 'nın konusu da budur zaten. Nasıl romandaki bütün kahramanlar Çamlıca yollarında dolu dizgin giden arabanın gölgesinde kalmışsa, Bihruz Bey'in aşkını ifade etme çabaları da Fransızca metinlerin gölgesinde kalmıştır. Rousseau'nun *Nouvelle Heloise*'i ya da Lamartine'in *Graziella*'sı olmadan, *Manon Lescaut*, *Paul et Virginie* ya da *La Dame aux camélias* olmadan, Bihruz Bey bırakın âşık olmayı bir damla gözyaşı bile dökemeyecektir. Düpedüz içsiz bir kahramandır Bihruz; iç denen yer çoktan bir dıştan (Batılı metinlerden, romantik klişelerden, ödünç alınmış jest ve mimiklerden) ibaret kalmıştır. Olmayan sevgilinin olmayan mezarını arayan bu yok-adamla ilgili bu şaka-roman, bir metinler arasında kaybolma, bir diller arasında çeviri hikâyesine dönüştüğü ölçüde özerk bir iç dünyadan, kendi kaynaklarından şekillenmiş bir şahsi tecrübeden de yoksun kalacaktır. Kendimize dönmemiz gerektiğini savunan, kendimize ait bir şahsi tecrübeyi önemseyen, daima bize özgü bir "hülya"nın, "rüya"nın, "imkân"ın önemini vurgulamış, hep daha sahici, daha samimi, daha sıcak bir kendi arayışı içindeki Tanpınar için, Bihruz Bey bir beyhudelik anıtı olmalıdır. Şahsi tecrübenin her zaman o kadar doğal olmayabileceğini, dahası bu beyhudeliğin kendisinin bir şahsi tecrübe olabileceğini hatırlatan bir gölge adam. Şu sonuca varır Tanpınar: Modayı ve köksüzlüğü anlatan bu roman bir dönem eleştirisi, bir kuşak hikâyesi ya da bir çağ psikolojisi olduğu için önemlidir. Peki, gerçekten öyle midir? Geçici bir hevesin, bir dönemle sınırlandırılabilecek bir alafrangalığın, sadece Abdülaziz dönemini hırpalayan bir ihtirasın romanı olduğu için mi önemlidir *Araba Sevdası*? Bir dönem eleştirisinden, geride bıraktığımız bir kuşak hikâyesinden, aşılmış bir moda eleştirisinden mi ibarettir? Bir "iç" varsa, nerede arayacağız onu?

III.

Züppelik daima bir aşırılık olarak tanımlanır. Züppe aslında taklit eden değil, taklidi aşırıya vardırandır; ödünç alan değil, ödünç alırken ölçüyü kaçırandır; başkasının arzusunu arzulayan değil, bu arzuyu abartandır. Bu yüzden de züppelik eleştirisi daima bir aşırılığın eleştirisidir. Orada bizden daha züppe, daha aşırıya kaçmış, abarttığı için bir karikatürden iba-

ret kalmış biri daima vardır. Bizim kendimizi sahici hissedebilmemizin yegâne teminatıdır züppenin varlığı.

Bihruz Bey geleneksel Osmanlı değerlerine yabancılaşmışlığı, Batı kültürüne olan koşulsuz hayranlığı, modernleşmenin getirdiği tüketim düzenine kapılmışlığı, kaba bulduğu halk kültürüne tahammül bile edemeyişi, yarımyamalak Fransızcası ve Türkçeyi küçümseyişiyle tipik bir Batılılaşmış züppedir. Daha önce Ahmet Mithat'ın *Felatun Beyle Rakım Efendi*'sinde ortaya çıkan bu tip, Berna Moran'ın da belirttiği gibi *Araba Sevdası*'nda bir "iç dünya"ya kavuşur. Recaizade Ekrem kâh iç çözümlemelere yer vererek kâh Bihruz'un iç konuşmalarını aktararak onun iç dünyasını okuruna tanıtır.[10] Daha sonra Hüseyin Rahmi'nin *Şıpsevdi*'si, Ömer Seyfettin'in *Efruz Bey*'i gibi birçok romanda tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır bu tip. Nitekim Şerif Mardin de "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma" adlı yazısında Tanzimat'ta birçok yazarı etkisine almış bir "Bihruz sendromu" olduğundan söz eder.[11] Mardin'e göre Tanzimat edebiyatındaki züppe bolluğu, bu dönem edebiyatının tipik özelliklerinden biri olan züppe aleyhtarlığı, Batı uygarlığının Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı şoka verilmiş bir tepkidir. Sokaktaki adamın yönetici seçkinlere, Müslüman mahallenin gösteriş düşkünü Çamlıca'ya, geleneksel cemaatin günah ve işret dolu Beyoğlu'na tepkisini dile getirir. Pazara dayalı ekonomiyi ve bireysel tüketimi geleneksel yapıya tehdit olarak algılayan cemaatçi alt sınıfların yeni değerlere duyduğu hoşnutsuzluğu ifade eder. Halk adamı Karagöz'ün çapraşık bir dille konuşan şarlatan Hacivat'a karşı alaycı tepkisinin bu kez yeni seçkinlere yöneltilmiş biçimidir Bihruz aleyhtarlığı. Bu yüzden Bihruz sendromu, Batı uygarlığının maddi yönlerine tutkunluk kadar, bu tutkuyu kötü ve günahkâr olarak damgalayan modern aleyhtarı cemaatçi tutuculuğu da yansıtır. Cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönüdür alaycılık; modernleşme hareketinin dizginlerini eline almış, şalvarlı ve peçeli halka sırtını dönmüş, aşırı Batılılaşmış kişileri lekelemeye ve dışlamaya dayanır.

Züppeye; başkasının arzusunu taklit eden bu köksüz ve özenti yaratığa, aşırılığı ve fazlalığı temsil eden bu ucubeye, bu gösterişçi müsrife yönelik alayın yalnızca edebiyatta değil, politik söylemde de önemli bir yeri olduğunu hatırlamamızda yarar var. "Tatlı su frenki"nden "salon sosyalisti"ne, hatta günümüz mizahının başkahramanı olan efemine "entel" tipine kadar birçok kavram ve tipte bu tepkinin izlerini görmek mümkün. Savaşçı erkeksi değerlerin olduğu kadar sokağın, mahallenin olduğu kadar

cemaatin de tam karşı ucunda yer alır züppe. Nitekim Şerif Mardin Bihruz aleyhtarı tutumun 1960'lara kadar Türkiye'de sosyalizm aleyhtarlığı biçiminde göründüğünden söz eder. Batı aleyhtarı şovenizmde de Türk milliyetçiliğinde de izleri olan bir tepkidir bu.[12]

Yine de*Araba Sevdası*'yla ilgili bir soru henüz cevapsız kalmıştır. Mardin de bu soruyu sorar: Nasıl olur da Recaizade Ekrem gibi edebi inceliğiyle tanınmış bir yazar Bihruz Bey'le böyle büyük bir zevkle alay edebilir? Daha önce Ahmet Mithat da züppeyle alay etmiştir, ama çoğunluğu aydınlatmayı ve onun ıstıraplarını dile getirmeyi amaçlayan, "halis Türklerden, mübarek Müslümanlar"dan yana olan, sanat için sanat yapmanın bir lüks olduğunu düşünen, romanlarında genellikle hesaplılık, kanaatkârlık, çalışkanlık gibi temaları işlemiş esnaf kökenli Ahmet Mithat'ın züppe aleyhtarlığında kendiliğinden, içten denilebilecek bir yan vardır. Bu, anlaşılabilir. Anlaşılmaz olan, Recaizade Ekrem'in tutumudur. Nasıl olur da alafranga rahatlıklara yakınlığıyla tanınmış, "sanat için sanat"a yakın Ekrem züppe aleyhtarı olmuştur?

Edebiyatın kendisi için de ilginç olan bu soruyu, Mardin daha çok sosyolojinin sınırları içinde kalarak açıklamayı dener. Mardin'e göre Recaizade Ekrem'in züppe aleyhtarlığının nedeni, Yeni Osmanlılar'a duyduğu yakınlıktır. Tanzimat'ın nimetlerinden istedikleri ölçüde yararlanamamış, modernleşme sürecinde toplumsal seferberliğin hızından tatmin olmayan, halk kitlelerini kendi siyasi hedefleri etrafında toplamak için halkçı bir eleştirinin gereğine inanmış seçkinlerdir bunlar. Alt sınıfların yeni değerlere karşı duyduğu hoşnutsuzluğu kendi amaçları için kullananırlar, üst bürokrasiye karşı verdikleri mücadelede züppe aleyhtarlığına yaslanırlar, Tanzimatçıları yeni soylular yaratmakla ve sokaktaki insanı unutmakla suçlarlar. Böylece halk kitlelerini kendi sınırlı modernleşme projeleri etrafında, belli bir tutuculuk içinde seferber etmeyi hedeflerler. Bu yüzden Yeni Osmanlılar'ın Bihruz aleyhtarlığında Ahmet Mithat'ınkinden farklı olarak kendiliğinden değil, araçsal bir yan vardır. Bihruz aleyhtarlığı, kendileri de modernleşme yanlısı olan bu aydınların halk kitlelerine seslenirken kullandıkları bir araçtan ibarettir. Dolayısıyla da bu aleyhtarlık, geleneksel kültürde üst ve alt sınıf kültürlerinin ortak yanını oluşturur; cemaatin olduğu kadar cemaatçi Osmanlı devlet adamlarının da Batı'nın tüketim düzenini yadırgamasının ürünüdür.

Bütün bunlar züppe tipinin Tanzimat edebiyatında niye bu kadar sık görüldüğünü açıklar. Recaizade Ekrem'in neden Bihruz aleyhtarı bir hi-

civ yazmaya kalkıştığını da açıklar. Hatta Tanpınar'ın Recaizade Ekrem'i aşırı ve abartılı bulmasının nedenleri bile burada aranabilir. Sınırlı bir modernleşmeden yana olanlar daima kendilerinden aşırı, kendilerinden züppe birini bulacaklardır. Ama yine de edebiyat sosyolojisinin açıklamadığı, *Araba Sevdası*'nda görmezden gelinen bir yan kalmıştır: *Araba Sevdası*'nı Tanzimat romanı içinde farklı kılan, onu bir Bihruz sendromu belgesi olmaktan çıkaran, cemaatçi değerlere yaslanarak züppeliği hicvetmesinde değil, bir hiciv olmayı bir türlü beceremediş –daha doğrusu belki becermemiş– olmasındadır. Hicivde daima bir doğru vardır; yazar karşısındakiyle alay ederek, nesnesinin acz içinde, sakil ve gülünç olduğunu göstererek bu doğrunun görünmesini sağlar. Alay ettiği şeyle kendisi arasındaysa mutlak, aşılmaz bir duvar vardır. Bu yüzden yazarın sesi kendi doğrularından emin, kararlı, net bir sestir. *Araba Sevdası* ise bu sesten, budala Bihruz'u yargılayacak sağlam bir anlatıcıdan yoksundur. Kararsız bir sestir oradaki; üçüncü tekil şahıs anlatımla birinci çoğul şahıs arasında gidip gelen, daha önemlisi dünyayı zaman zaman Bihruz Bey'in alafranga sözcükleriyle tarif eden, kendini alay ettiği kahramanından tam olarak ayırt etmemiş bir ses. İşte bu ses, *Araba Sevdası*'nı genellikle söylendiği gibi bir hicve değil, yazarın sesini yitirdiği, bu sesi tam olarak kuramadığı arızalı bir romana dönüştürür. Recaizade Ekrem'in okuruyla paylaştığı bir doğru olduğunu (milli geleneklerimizden sıyrılmış zibidilere, o alafranga illetine karşı olduğunu) varsaysak bile, doğruyu resmetmenin imkânları çoktan yitirilmiştir. Romancı artık gerçeğin bekçisi olamamaktadır, çünkü onu gerçeğin bekçisi kılacak dilin kendisi işlememektedir. Bihruz'un alafranga dili, ilk kuşak Tanzimat yazarlarının kullandığı "yüksek" dil, Fransız romantiklerinden ödünç alınmış yapay dil, Ekrem'in gerçekçi olmaya çalışan sesi, hepsi yan yana durur bu romanda. Ama konusu da zaten budur *Araba Sevdası*'nın. Bihruz'un hayatı sürekli bir dili diğerine çevirerek geçer. Rousseau'yu çevirir, ama "lisan-ı Türkinin kifayetsizliği" buna izin vermez. Bu kez "Türklerin Beranje'si" Vasıf'ın Divan'ından bir şansonet çevirmek ister, bu da onun için Çince kadar yabancıdır; Redhouse'un hazırladığı Lûgat-i Osmaniye olmadan bir dizesini bile anlayamaz. Bütün bunlar *Araba Sevdası*'nı hicvin değil, Jale Parla'nın ayrıntılı bir üslup okumasıyla gösterdiği gibi "anlam çıkmazlarını, iletişim açmazlarını ve giderek kendi metnini yadsıyan stratejileri" barındıran, "dönemin yazınsal krizinin de bir simgesi" olan bir metne dönüştürür.[13] Recaizade'nin romanı

yalnızca geleneksel cemaatçi değerlere yaslanan bir züppe aleyhtarlığını değil, yenilikçi ilkeleri ancak cemaatçi değerlere tercüme ederek ilerleyebilen Tanzimat yazarının kaçınılmaz yazınsal krizini, yeni değerlerin cemaatçi değerlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan kaçınılmaz arızayı da simgeler. *Araba Sevdası*'nda züppelik yerilecek bir aşırılıktan çok, Tanzimat romanı denen tuhaf yaratığın temel karakterini açığa vuran bir imkânsızlığa işaret eder. Züppenin çocuksu arzusu, bu imkânsızlığı açıkça görmemizi sağlayacaktır: Araba kiralık, aşk devralınmış, duygular kitabi, nihayet roman taklittir.

Tanpınar'ın, romanda esas kahramanın bir araba olmasından pek de hoşlanmadığını söylemiştim yukarıda. Ama *Araba Sevdası*'nın esas esprisi de burada. Arabayla roman Tanzimat yazarı için aynı yabancı idealin, dışarıdan alınmış aynı tüketim düzeninin, aynı modern hayatın simgesidir. Recaizade Ekrem'in roman yazma sevdasının Bihruz'un araba sevdasından hiçbir farkı yoktur aslında. *Araba Sevdası*'nda bu sezginin bütün işaretleri vardır. Tıpkı Batı'dan ödünç alınmış roman gibi, araba da borçla alınmıştır. Nasıl Bihruz Bey arabasını beğendiği için Periveş Hanım'ın âşık olmuşsa, Recaizade Ekrem de bir Batı icadı olduğu için romana sevdalanmıştır. Roman artık sakil bir söz yığınına dönüşmüş olan Türk edebiyatından uzaklaştırıp çok sevdiği Lamartine'e, Musset'ye yaklaştıracaktır Recaizade'yi. Henri Lefebvre'in nesnelerin en kralı ya da "kral-nesne" olarak adlandırdığı araba,[14] tüketimin göstergesi olduğu kadar göstergelerin tüketimine de imkân sağlayan kral-nesne, bu yüzden hem arzu hem de haset kaynağı olan bu yabancı oyuncak, tıpkı roman gibi yer değiştirmenin, kişinin kendinden başkası olmasının, başkasının yerine geçebilmesinin, yani bir bakıma arzunun merkeziyle taşrası arasındaki mesafeyi kapatmasının yegâne simgesi olmalıdır. Tıpkı roman gibi bir ikinci hayat vaadidir araba: Süleymaniye'yle Çamlıca (Çamlıca'yla Paris) arasındaki yolu kısaltacak, Bihruz'un eski mahallesinden uzaklaşmasını, kendinden başkası olmasını, kendini başkası olarak görmesini, belki daha da önemlisi kendini başkası olarak göstermesini sağlayacaktır. Göstergelerin tüketimi bu yüzden önemlidir züppe için: "Bihruz Bey her nereye gitse, her nerede bulunsa maksadı görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek idi."

Araba, bu yüzden esas oğlanıdır romanın. Diğer yandan, tam da bu yüzden bir arızalar kitabıdır *Araba Sevdası.* Nasıl aşk mektubu yanlış anlaşılmış sözcüklerle doluysa, nasıl araba borçla alınmışsa, kaza yapacaksa, dingili çarpılıp boyası sıyrılacaksa, roman da Recaizade Ekrem'in elinde

sürekli arıza yapacaktır. O zaman o araba, bir türlü tam efendisi olunamayan bir başka modern tekniğin, arabayla aynı zamanda yine aynı yerden ödünç alınmış, bu yüzden de Tanzimat yazarının elinde mutlaka arıza yapacak olan bir başka modern oyuncağın, romanın kendisinin simgesine dönüşür. O araba burada kaza yapıyordur; o roman da burada arıza yapacaktır. Bunu biraz da olsa hissetmiş olmalıdır Recaizade Ekrem.

Türk romanında arabayı yapıtın merkezine yerleştirmiş tek roman *Araba Sevdası* değil. Başka romanlar, bu romanların başkahramanı olan başka arabalar da var. Adalet Ağaoğlu'nun *Fikrimin İnce Gülü*'ndeki bal renkli Mercedes var örneğin. Sonra Latife Tekin'in *Buzdan Kılıçlar*'ındaki kırmızı volvo var. Bu romanlarda da kahramanın dünyayla ilişkisi bir arabayla kurdukları (ya da kuramadıkları) ilişki aracılığıyla anlatılmıştır, ama bu romanlarda da sürekli arıza yapar arabalar. *Fikrimin İnce Gülü*'nde öksüz yetim büyümüş Bayram Almanya'da çalışıp sonunda satın almayı başardığı arabasıyla; saflığı ve el değmemişliğiyle bir kızı andıran Mercedes'iyle tozu dumana kata kata köyüne gireceği, sonunda dört tekerlekli motorun efendisi olup itilip kakılmışlıktan kurtulacağı ânın hayalini kurar. *Buzdan Kılıçlar*'ın öksüz Halilhan'ı için de "hayatının dolambaçlı yollarını hüzünlü farlarıyla" ışıtan, ölümüne tutulduğu kırmızı volvo, parlak gelecek hayallerini, "çemberi yarma planları"nı gerçek kılacak, şehirde paranın yerini bulmasını sağlayacak yegâne nesnedir. Tıpkı roman gibi, Halilhan'ın "imajinasyon gücüyle" hayatına bir yön verebilme umudu, "kendine göstermelik bir hayat kurmasını sağlayan dekor"dur volvo. Ama bu romanlarda da kahramanlar, hayallerini süsleyen yabancı nesnenin bir türlü efendisi olamazlar. Bayram'ın Mercedes'i roman boyunca çizilir, şarampole yuvarlanır, yıldızı düşer, kaportası göçer, katrana ve zifte bulanır. Volvo Halilhan'ın ruhunun kumandasını ele geçirir, ama Halilhan volvonun kumandasını bir türlü ele geçiremez. Volvo da kaza yapar, ama zaten "başkalarının hayatından ödünç alınmış"tır o. *Araba Sevdası*'nın açık sarıya boyanmış landosuysa zaten borçla alınmıştı; roman bitmeden gerçek sahibine geri döner. Trafik canavarının, düdüklü kazalarının, şofben felaketlerinin, çeviri romanların ülkesinde, nesnelerin en kralı olan araba sanki bir Türklük yazgısına olduğu kadar bir romancı tavrına da işaret ediyor gibidir. Romancı sanki kendi sonradan görmeliğiyle, romanla aynı sıralarda görülmüş bir başka yabancı alet aracılığıyla hesaplaşıyordur.

Araba Sevdası 'nın anlatım özelliklerinin, romanı bir hiciv ya da ibret hikâyesi olmanın ötesine taşıdığından söz etmiştim yukarıda. Bu özellik-

ler yüzünden *Araba Sevdası*, Tanzimat yazarının roman yazma sevdasının da tıpkı Bihruz Bey'in araba sevdası gibi yapmacık olduğunu sezdiren, kökendeki bu kaçınılmaz züppeliğe işaret eden bir metne dönüşür. Batı taklidi edebiyatla dalga geçerken gününün yazınsal bunalımını da aktaran bir Tanzimat parodisine, Bihruz'un züppeliğiyle alay ederken kendi kaçınılmaz züppeliğini de ele veren bir kara parodiye dönüşür. İlerde yeniden döneceğiz buna.

IV.

Şerif Mardin'in sorduğu soruyu, bu kez edebiyatın içinden düşünüp cevaplamak üzere bir kez daha sormak istiyorum: Nasıl olur da Recaizade Ekrem gibi edebi inceliğiyle tanınmış bir yazar Bihruz Bey'le büyük bir zevkle alay edebilir?

Recaizade Ekrem'in Yeni Osmanlılar'a yakınlığına rağmen, önceki kuşak Tanzimat yazarlarına oranla politikadan daha uzak biri olduğunu biliyoruz. O dönemde bir lüks olarak (demek ki züppece) görülen "sanat için sanat" ilkesini ilk savunananlardan biri olduğunu, yine önceki Tanzimat yazarlarına oranla Arap ve Acem edebiyatlarıyla pek ilgilenmediğini, daha çok Fransız edebiyatının yörüngesinde olduğunu, döneminin edebi tartışmalarında Muallim Naci karşısında yenilikçileri temsil ettiğini de biliyoruz. Ahmet Mithat'ın "dekadan" olarak suçlayacağı, sonraki yıllarda hayattan kopukluk, yapaylık ve köksüzlükle, bir kaçış edebiyatı olmakla suçlanan Servet-i Fünun edebiyatının başlatıcısı olduğunu da biliyoruz. Bence bütün bunlar, Recaizade Ekrem'in kendinde bir "bihruzluk" hissetmesi için yeterli nedendir. O da Bihruz Bey gibi alafranga rahatlıkların adamıdır, o da duyguların özerkliğini yücelten Fransız romantiklerine düşkündür. Romantizmin kurucularından Chateaubriand'ın *Atala*'sını Türkçeye çevirip oyunlaştırmış, Alfred de Musset'den ve Lamartine'den etkilenmiş, Lamartine'in *Graziella*'sını okuyup dokunaklı aşk hikâyesi *Muhsin Bey*'i yazmış, büyük olasılıkla yine Lamartine'in *Méditations*'unu pek beğendiği için şiir kitabına *Tefekkür* adını koymuştur. O da tıpkı Bihruz Bey gibi, Tanpınar'ın deyişiyle "devri sıtma gibi saran fikirler"in etkisindedir. *Araba Sevdası*'ndan önce, Tanpınar'ın "bir tür kartpostal duyarlılığı" taşıdığını söyleyeceği dokunaklı şiirler kaleme almış, Fransız roman-

tiklerinin etkisinde "mahzun ve dokunaklı şeyleri" sevmiş, "hisli ve acıklı şeylerden" söz etmiş, "hayatın arızaları üstüne ağlamaklı bir ses" tutturmuştur. Ölen oğlu için yazdığı *Nejad-Ekrem* bile bir romantik klişeler abidesidir.[15] Acaba Lamartine'in, Doğu yolculuğu sırasında ölen kızı için yazdığı "La Mort de Julie"yi okumuş mudur Ekrem?

Tanpınar'ın Recaizade Ekrem'in şairliğiyle ilgili söyledikleri bize yol gösterebilir. Tanpınar'a göre "etrafındaki bütün tesirlere açık adam"dır o; bu yüzden de şiirlerinde insanı ve ıstırabı boş yere arar. Altüst olmuş bir dilde yazar, dil zevkini bulamaz, aruza bir türlü hâkim olamaz. Kısacası "mahrebini değiştirdiği için kaybolan insan"dır Ekrem. Bir zevk buhranının kurbanıdır, Fransız kitaplarından öğrendiği ölçüsüz bir hassasiyetle, gecikmiş bir romantizmle içi boş dizeler yazmış, teatral jestlerle, kontrolsüz bir zevkle, boş bir hissiyatla, çocukça muhtevaya sahip kıvamsız manzumeler kaleme almıştır. O halde kendisi bir kabuk adamdır Ekrem'in; en azından Tanpınar tarafından (kuşkusuz birçok çağdaşı tarafından da) öyle algılanmış olmalıdır. Ekrem'den söz ederken sanki Bihruz Bey'i tarif eder Tanpınar; yabancı tesirler yüzünden kendine bir iç geliştirememiş, başkasının arzusunun peşine takılıp kofluktan ibaret kalmış çocuk adam. "Bihruz Bey aslında Ekrem'dir" demeye getirir Tanpınar, ama belki de yazarla yapıtını karıştırmamak gerektiğini düşündüğünden bunu böyle söylemez. Bunu böyle söyleyen Tanpınar değil, ustası Yahya Kemal'dir. Recaizade'nin yazdıklarından değil, alafranga davranışlarından, züppece tavırlarından yola çıkarak söyleyecektir bunu Yahya Kemal: "Ekrem Bey, *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey' dir vesselam."[16]

Şimdi, soru şu: *Araba Sevdası*'nın yazarı kendi bihruzluğunu, kendi hacivatlığını hiç mi hissetmemiştir? Bihruz'un köksüzlüğünü rahatça kendi dışına yerleştirebilmiş midir? Kendine şaka yollu "Le Ekrem" diyen adam, bu şakadaki gerçek payını hiç mi görmemiştir? [17] Kendi içine bakıp iç âlem dediği yerin romantik klişelerden, apartılmış teşbihlerden, parlak ibarelerden ibaret kaldığını hiç mi fark etmemiştir? O iç âlemde birbirine asla çevrilemeyecek kopuk kopuk cümleler olduğunu görmemiş olabilir mi? Kendi roman yazma sevdasının da sonuçta bir yer değiştirme sevdası olduğunu fark etmemiş olabilir mi? Ya da biz *Araba Sevdası*'nı, okulda bize öğretildiği gibi bir zibidilik yergisi olarak okurken, bizi o sıralara taşıyan değişimin kökeninde her zaman çoktan bir zibidilik olduğunu sezmemiş olabilir miyiz? Züppelikle ilgili resmi görüşü benimserken, o resmiyetin özerkliğini ancak züppeliği (aynı şekilde taşralılığı da) daima

başkalarına malederek kurmuş olduğunu hissetmemiş olabilir miyiz? Yaygın kanı şu: Tanzimat romancıları gözlerini kendi içlerine çeviremedikleri için, romanlarını Batı romancılarından aşırılmış kişilerle, ruhumuza çok yabancı bir yığın kuklayla doldurmuşlardır.[18] Şimdi bu yorumu bir adım öteye götürmekte yarar var. Ya kendi içlerine baktıklarında gördükleri buysa? Ya oraya baktıklarında bir başkası –evet, şekilsizleşmiş, çarpılmış, yamulmuş belki, ama bir başkası– oradan onlara bakıyorsa? Ya iç denen alan, daima bir dışsal travmadan, bir dıştan oluşuyorsa? Hep orada olmuş doğal bir hazine değil, bir arızaysa iç dünya? Ortalığı sıtma gibi saran fikirler, istenmemiş konuklarsa iç? Tecrübe kaybının kendisiyse tecrübe?[19]

Recaizade Ekrem'in bu soruları sorup sormadığını bilmiyoruz. Ama şunu bilebiliriz: Fransız klasiklerinin, onlara da model oluşturmuş daha eski klasiklerle birlikte bir an önce Türkçeye çevrilmeye çalışıldığı, Fransa'dan Eski Yunan'a, Eski Yunan'dan Eski Hint'e uzanan karmakarışık bir coğrafyadan sayısız klasik yapıtı aktarma telaşına düşmüş bir yerde kolay kolay bir "bünye"den söz edilemez. "Kendi" denen alan çoktan gürültülü bir söylem alanına, bir kitaplar geçidine, bir modeller savaşına dönüşmüştür. Recaizade Ekrem'e gelince, madem bir gerçekçilik arzusu vardır, o halde bir züppe aleyhtarlığına, mutlak bir hicve çekilemeyecek kadar meselenin içinde olduğunu az da olsa hissetmiş olmalıdır. Bütün bunları, roman kahramanıyla yaratıcısının aynı kişi olduğunu anlatmak için söylemiyorum. Ama yazarın, yapıtında hiç bulunmadığını söylemek de yanlış olur. Belli ki yaratıcısı da kahramanıyla aynı rüzgârlara kapılmış, aynı şeyleri arzulamış, sonunda benzer engellere takılmıştır. *Araba Sevdası* züppeliği yerdiği için değil, ya da yalnızca ondan değil, yazarın kendi kaçınılmaz züppeliği üzerine, bunun da ötesinde modern Türk yazarının kökenindeki kaçınılmaz züppelik üzerine düşünmemize imkân tanıdığı için de önemlidir. Şerif Mardin'in Bihruz sendromuyla ilgili yazısında değerlendirmediği imkân da budur. *Araba Sevdası*'nı bir hicivden ibaret gören yorum, romanın yalnızca yazarını değil, bütün bunlar üzerine fikir yürüten eleştirmenini de (onu hicivden ibaret gören eleştirmenin kendisini de) züppeliğin bulaşmadığı özerk bir alana yerleştirmiş olur. Bir bakıma kendi kaçınılmaz züppeliğini konunun dışına taşır. Bunu yapabilmek için de romanı olduğundan daha az bir şey olarak görecek, bir ibret hikâyesine geriletecektir.

Aslında Tanpınar bunu görmüştü. *Araba Sevdası*'nın kahramanının "pek az mevcut" biri olduğunu, ama onun karşısında sağlam bir manevi hakikati temsil edecek yazarın sesinin de "pek az mevcut" olduğunu fark

etmişti. Onu tedirgin eden buydu. İçselliğin dilinin bir kültürün diliyle çakıştığı aydınlık anlardan beslenen bir dilden yanaydı Tanpınar. Kültüre doğru açıldıkça kendi ruhumuza, o ruhta derinlere indikçe yeniden kültüre ulaşabileceğimiz geniş, zengin, manalı bir dilden yanaydı. Batı idealleriyle yerli değerler arasında kurulacak milli terkibi ısrarla bir bünye, bir milli gövde, ahenk içinde çalışan bir beden, bir canlı organizma olarak tarif ediyordu. Recaizade Ekrem'se düpedüz bir garabetten söz ediyordu: Yerli hususiyetler yabancı hülyaları, yabancı hülyalar yerli hususiyetleri geri dönüşü olmayan bir biçimde şekilsizleştirmişti. Bihruz'un iç dünyası düpedüz imal edilmiş (kendi alafranga Türkçesiyle söylersek "fabrike edilmiş") bir dünyaydı. Üstelik romanın yalnızca kahramanı değil, kendisi de "uzlaşmasına olanak olmayan iki epistemolojik sistemin" bir araya gelmesinden oluşmuş bir ucubeydi.[20] Tanpınar bir "imkân" adamıydı; rüyaya kaçarak kurulmuş da olsa bir bütünlükten yanaydı, geçmişteki yekpare dünyayı özlüyordu, bunu sanatta yeniden üretecek bir ahenk estetiğinde ısrar ediyordu. Recaizade ise komik olanı imkânsızlıklar üzerine kurmuştu; geçmişin bir sözlükten (bir İngilizin hazırladığı Lûgat-ı Osmaniye'den) ibaret kalmış olabileceğini, bütünlüğün yama olabileceğini, terkibin ister istemez şekilsiz ve yamuk, nihayet eldeki "sazın" ister istemez "kırık" olduğunu sezdiriyordu. Tanpınar "iç insan"a önem veriyordu; Recaizade ise bu iç insanın yabancı etkilerden yapılmış olabileceğini düşündürüyordu. "Kendine dön!" diyordu Tanpınar; Recaizade ise kendine dönmek için geç kalınmış olabileceğini hissettirmişti. Bu çağrıyı Tanpınar'ın kendisinde belki o kadar çok değil, ama daha sonra her işittiğimizde, şu açmazı da iyice fark etmişizdir: Kendine dönülemez, çünkü "kendi" denen şey daima başka başka biçimlerde, başka büyüteçler altında başkalaşmış olarak, daima bir savunma refleksi olarak çıkar ortaya. Milliyetçi bir hınç olarak ("kendimize dönelim, onlara sahici tarafımızı, bu arada dünyanın kaç bucak olduğunu da gösterelim"), yabancıya yetişme çabası olarak ("kendimize dönelim, onlara kendi sahici tarafımızı gösterelim, Nobel'i ancak böyle alabiliriz"), en iyi ihtimalle bir dekorasyon çabası olarak ("eserlerimize bize özgü, tarihimize özgü, Doğu'ya özgü bir şeyler katalım") çıkar. Özellikle bu sonuncusu, günümüz edebiyatını yakından ilgilendiriyor. Çünkü "kendi" denen şey problemli bir alan olarak tanımlanmadığı sürece Osmanlı motiflerinden, bir mazi efektinden ya da bir Doğu atmosferinden ibaret kalır; tıpkı Beyoğlu'nda, vitrinde gözleme yapan köylü kadınlar gibi göstermelik bir şeye dönüşür. Kendine dönmek için her zaman

çoktan geç kalınmıştır; "kendine dön!" çağrısının kendisi bu gecikmişliğin ifadesidir.

V.

Yazının başında sorduğum soruların bazılarını hâlâ cevaplamış değilim. Bu yüzden züppelik meselesine bir kez daha, bu kez Batı'daki kapıdan girmek istiyorum. Ama bunun için yine Bihruz Bey'e döneceğim. Bihruz Bey ile Don Kişot arasındaki benzerliğe dikkat çekmişti Berna Moran; her iki kahraman da kendi yarattıkları hayal dünyasında yaşıyorlardı.[21] *Türk Romanı*'nın yazarı Robert Finn'se Bihruz Bey'in Emma Bovary'yi andırdığını söyler; ikisi de "yaşamın sanata öykünmesi"nin örnekleridir.[22] Üzerinde fazla durulmamış, değinilip geçilmiş yakınlıklardır bunlar, ama özgünlük sorununa başka açılardan yaklaşmamızı sağlayacak önemli ipuçlarını da içlerinde taşırlar.[23]

Daha çok Bihruz'la Emma arasındaki yakınlıktan yola çıkacağım ben. Osmanlı züppesiyle taşralı Fransız kadını birbirine yaklaştıran, ikisinin de doğallıktan, özgünlükten, kendiliğindenlikten yoksun, kitaptan kapma tutkulardan ibaret kalmış, taklit kahramanlar olmalarıdır. Nasıl Emma okuduğu şehvet dolu kitapların, o kitaplarda okuduğu karanlık ormanların, ıssız köşklerin, mehtaplı gecelerin etkisiyle aşka kışkırtılmışsa, Bihruz Bey de Fransızca hocası Mösyö Piyer'in tavsiye ettiği "şevkengiz" romanlarla aşka kışkırtılmıştır. Nasıl Emma "ellerine daha onbeşinde ucuz kitapların tozu" sürülmüş olduğu için, oradaki romantik kahramanlara öykünüp gözünü Paris'e dikerse, Bihruz Bey de romantik Fransız yazarlarını okuduğu için, Fransız romantik şairlerinin âşık imgesine öykünüp Parisliliğe öykünür. Dahası, taşralı küçük burjuvayla züppe beyzadenin hülyalarını aynı kitap süsler. Bernardin de Saint-Pierre'in iki saf kalbin el değmemiş bir doğada yaşadığı masum aşk hikâyesi *Paul et Virginie*'yi Emma genç yaşta manastırda okumuştur; aynı kitabı Bihruz Bey de Periveş Hanım'a âşık olmadan birkaç ay önce okuyacaktır. *Paul et Virginie*'nin okuru üzerindeki etkisinde bir ironi gizlidir. El değmemişlik, saflık ve doğallık üzerinedir kitap, ama her iki durumda da taklitten ibaret kalmış kahramanlara rehber olacaktır.

Öksüz Emma'yla yetim Bihruz'un benzerlikleri bununla da kalmaz. Her ikisi de gösterişçi bir tüketime sürüklenmişlerdir. Piyasa romanların-

dan ve gazetelerden Paris'in son modalarını öğrenen, edebiyatı ihtiraslarını coşturduğu için seven Emma, romanlardan kapma benliğini bir hayal olmaktan çıkarabilmek için, Paris'ten gelen son malları satın almak zorundadır. Onu yıkıma sürükleyen budur. *Madame Bovary*'nin "ilk tüketici trajedisi" olarak anılmasının nedeni de budur.[24] Okurun aklında bu romandan, Emma'nın âşıklarına karşı hissettiklerinden çok, aşkın göstergesi olan nesneler kalır. Fıskiyeli havuzlar, gümüş şamdanlar, ipekli perdeler vardır orada, incecik bardaklardan dökülen şampanya köpükleri, pembe satenden tüylü terlikler, altın köstekler, parlak gümüş tabakalar vardır. Benzer biçimde *Araba Sevdası*'ndan da aklımızda Bihruz Bey'in duygularından çok, şık pardesüsünün iç tarafındaki "Terzi Mir" markası, parlak potinlerindeki "Heral" etiketi, beyaz yeleğinin cebinde taşıdığı mineli saati ve gümüş saplı bastonu kalır. Dahası *Araba Sevdası*'nın merkezindeki tema, *Madame Bovary*'de de bir yan tema olarak tekrarlanır. Yer değiştirmenin, bir başkasının yerine geçmenin, bir başkası olmanın simgesi araba, Emma'nın hülyalarında da önemli bir yer tutar. Emma'nın en gizli arzularından biri, İngiliz atı koşulmuş mavi bir arabaya sahip olmaktır. Nasıl Bihruz'u Bihruz yapan bir landonun içinde Süleymaniye'den Çamlıca'ya doğru yer değiştirmesiyse, Emma'yı Emma yapan da bir posta arabasının içinde Yonville'den Paris'e doğru yer değiştirmesidir. Tıpkı ihtirası kamçılayan kitaplar gibi, araba da arzunun taşrasıyla merkezini birbirine yaklaştıracaktır.

Bihruz Bey'le Emma Bovary arasındaki yakınlığın bir "dış borçlanma"dan kaynaklanmadığını biliyoruz. Recaizade Ekrem'in yetiştiği dönemde ortalığı salgın gibi saran fikirler arasında Flaubert'inki yoktur; Flaubert adı, Tanzimat'ın fikir tartışmalarına daha geç bir tarihte girecektir.[25] O halde Flaubert ve Recaizade Ekrem ayrı ama belki de benzer nedenlerle, iç dünyadan yoksun kalmış bir kahramanı yapıtlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Belli ki Fransız eleştirmen René Girard'ın "edebiyatın dölleme işlevi" dediği, "edebi telkin" olarak adlandırdığı şey her ikisi için de önemli olmuştur.[26] Emma büyük ölçüde bu dışsal telkin yüzünden Rudolphe'u beyaz atlı prens sanar; Bihruz da yine bu nedenle sokak yosmasını kibar bir hanım sanacaktır.

Jules de Gaultier, Emma'dan hareketle geliştirdiği ünlü "bovarizm" denemelerini, aşağı yukarı Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nı yazdığı yıllarda kaleme almıştı. Bovarizmi bir doğallık eksikliği olarak, kahramanların "kendi içlerinden gelen bir telkinin yokluğu"yla, kişinin "dış çevre-

ninin telkinine boyun eğme"siyle açıklıyordu. Flaubert'in kişilerinin özelliği "kendilerine ait bir özgünlüklerinin" olmamasıydı; bu kişiler kendi başlarına bir hiç oldukları için, kendi yetersizliklerinden kaçmak, kendilerini olduklarından farklı kavramak için, kendilerinin yerine koydukları bir imgeyle özdeşleşiyorlar, kendilerini öteki olarak algılıyorlardı.[27] Demek ki özgünlük, genellikle söylendiği gibi roman kahramanlarının temel karakter özelliği olmayabiliyor. Tersine, özellikle de 19. yüzyıl romanı söz konusu olduğunda, problemli bir alan söz konusu burada. Kendiliğinden, özerk, dolaysız bir doğanın yitirildiği; dışsal telkinlerden, yabancı kültürel kodlardan, kamusal bir söylemden örülmüş bir ikinci doğanın bağrında başlıyor roman. Roman kahramanının özgünlüğü de tuhaf bir biçimde tam da özgünlüğün yitirildiği yerde başlıyor. *Araba Sevdası*'na geri dönersek, bir tür bovarizm olarak da görülebilir bihruzluk. Nitekim Gaultier de züppeliği bir "muzaffer bovarizm" olarak tanımlar. Madame Bovary evdeki hesap çarşıya uymadığı için sonunda yenilir; intihar eder. Bihruz'sa "pardon" deyip olay yerinden tüyecektir. Gaultier'nin "muzaffer bovarizm"iyle "çocuksu bovarizm"i arasında bir yerde, kendi taklitliğiyle yüzleşmeden, sonunda Emma gibi trajik bir sona da sürüklenmeden, ona buna "pardon" deyip yoluna devam eden bir çocuk adam, bir kof adamdır Bihruz.

René Girard, Gaultier'nin "bovarizm" kavramından da yararlandığı *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı kitabını, kopya edilmiş arzunun özgün arzudan daha silik olduğunu söyleyen romantik teze karşı yazmıştı. Kitapta, züppelik önemli bir yer tutar. Girard'a göre başkalarının arzuladığı nesneleri arzulayan, modanın kölesi olmuş züppe bir karikatürdür ve tüm karikatürler gibi çizgileri abartır; ama bunu yaparken, arzunun taklitçi doğasını da bütün çıplaklığıyla gün ışığına çıkarır. Çünkü ne çocuğun arzusu ne de âşığın arzusu züppeninkinden daha kendiliğinden, daha dolaysız, daha özgün değildir; üçünün arzusu da gücünü önüne çıkan engelden alır. Öyleyse Proust'un züppesiyle Flaubert'in dış telkine boyun eğmiş kahramanları, Stendhal'in kibirli karakterleriyle Dostoyevski'nin yeraltı adamı arasında, romantizmin bizi inandırmak istediği kadar büyük bir mesafe yoktur. Bütün büyük romanlar kendi ile öteki arasındaki mutlak ayrımları, özerk ben yanılsamasını yıktıkları ölçüde, züppenin arzusunun aslında bize hiç de yabancı olmadığını gösterirler. Yeraltı adamı mutlak tekilliği, tek olmanın gururunu ve acısını yaşamak için yeraltına iner; ama sonunda herkese uygulanabilecek bir ilkeye varacaktır.

Kendini başkalarından tümüyle uzaklaştırdığını, tümüyle tekil olduğunu sandığı an, aslında başkalarına en yakın olduğu andır.

Girard'ın kuramının kuvvetli yanlarından biri, eleştiri dilinin romanın hakikatine yabancı kaldığı, o hakikatin berisine düştüğü, bu yüzden romanı da bir bakıma kendine benzettiği yere işaret etmesindedir. Bir başka deyişle "romansal yapıtı romantik yapıta gerileten" okuma tarzını karşısına almıştır *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*. Girard burada, arzunun romantik eleştirmenlerin (ya da bir tür yeni romantizm olarak nitelediği varoluşçu eleştirmenlerin) dediği gibi, kendi kaynaklarından özgürce devşirilmiş, doğal ve kendiliğinden, özerk ve özgün değil, büyük romanların gün ışığına çıkardığı gibi daima dolaylı, daima devralınmış olduğunu, bir modelin dolayımını, yani bir başkasının arzusunu, daima bir başkası olma arzusunu içerdiğini söyler. Girard'a göre arzu özneyle nesneyi birleştiren düz bir çizgiden değil, bir modelin varlığını gerektiren bir üçgenden oluşur; bu yüzden de kökeninde daima gerçek ya da hayali bir başka arzunun görünümü vardır. Stendhal, Flaubert, Proust, Dostoyevski gibi 19. yüzyıl romancılarının önemi, eleştirmenlerin öve öve bitiremediği "içsel" bahçenin hiç de sanıldığı kadar "ıssız" bir bahçe olmadığını anlatmaları, bireysel arzu ile kolektif yapı arasındaki dinamik ilişkiye, kendi ile öteki arasındaki düşmanca diyaloğa işaret etmeleriydi. Bir başka deyişle, bu romancıların önemi, özgün kahramanlar yaratmış olmalarında değil, arzunun taklitçi doğasını yansıtan, hiçbir zaman özgün olamayacak kahramanlar yaratmış olmalarındaydı. Bu yüzden Batılı eleştirmenlerin taklitlerin taklidi Don Kişot'un özgünlüğünü yüceltmelerinde ya da Dostoyevski'nin yeraltı adamını kendiliğindenliğin timsali olarak övmelerinde bir ironi vardır. Bu tür eleştiriler romanın kendisindeki özgünlükten çok, eleştirmenin özgünlük beklentisini yansıtır. Modern insanın kendini ötekinden ayırma isteğini, arzusunda başkasının oynadığı rolü unutma eğilimini, yani bir özerklik yalanını ifade eder. Oysa roman kendi ile öteki arasında mekanik bir karşıtlık kurmaktan vazgeçtiği, iç hayatın zaten çoktan toplumsal hayat olduğunu gördüğü, bir bakıma "içindeki romantiği geride bıraktığı" ölçüde derinleşecektir. Gururumuzu okşayan yorumlar yapar eleştirmen, kendimizi özerk hissetmemizi sağlar. Romanın hakikatiyse Girard'ın "romantik gurur" dediği bu gururun, arzuyu kendiliğinden ve tekil görme ısrarının dağıldığı yerde başlar. Romana bu yüzden yabancı kalmıştır eleştirmen. Romanı olmadığı, olamayacağı, çoktan aştığı şeye, romantik yapıta gerilettiği için yabancı kalmıştır.

Züppelik burada bir kez daha, bu kez bir okuma stratejisiyle ilgili olarak karşımıza çıkar. Züppeliğe duyulan yıkıcı öfkede, bihruzluğu bir aşırılık olarak alay konusuna indirgeyip bünyenin dışına atma çabasında, alay sahibinin kendi özerkliğini inşa etme telaşı vardır. Girard'ın "romantik gurur" dediği de bundan başka bir şey değildir aslında. Kendimizde daima özerk, kendiliğinden, doğal çocuğu, başkalarında ise taklitçi, yapay ve teatral züppeyi görme eğilimidir romantik gurur. Kişi kendi özerkliğini inşa etmek, dolayımın kendi arzularının kuruluşundaki payını saklamak için, başkalarında dolayımcının varlığını seve seve açığa çıkaracak, züppeliği başkalarına özgü tatsız bir kusur olarak alay konusu edecektir: "Ekrem Bey, Bihruz Bey'dir vesselam." Oysa kendimizi biraz daha yakından incelediğimizde, şunu fark edebilmemiz gerekir: Züppe kendi züppeliğimiz ölçüsünde bizde kızgınlık uyandırıyordur. Kendi başkası olma arzumuz yüzünden, bu arzunun yarım kalmışlığı yüzünden bizi sinirlendiriyordur. Orada gördüğümüz karikatür kendi arzularımızın tatsız bir karikatürü olduğu için bizde öfke uyandırıyordur.

Bu tür bütün evrensel kuramlarda olduğu gibi Girard'ın roman kuramında da temel sorun, açıklanmak istenen yapıtları, çatısı çoktan çatılmış bir üst anlatının yerel görünümleri olarak ele almasıdır. Nitekim hızla Flau-bert'den Dostoyevski'ye, Cervantes'ten Proust'a geçebilir bu kuram; yerel ya da ulusal kırılmaları çok da hesaba katmaz.[28] Ama Girard'ın kuramının gücü de, başlangıçta bir zaaf gibi duran bu özelliğinden kaynaklanır. Çünkü arzunun taklitçi doğasıyla ilgili bu kuram evrenselliğini, büyük ölçüde nesnesinin çoktan evrenselleşmiş olmasından almıştır. Girard'ın bu kuramı, Cervantes'i saymazsak 19. yüzyıl romanlarından hareketle geliştirmiş olması tesadüf değildir. Bütün bu romanlar yalnızca sermaye ve malların, yalnızca fikir ve ideolojilerin değil, arzu ve özlemlerin de ırk, ülke, kıta farkı tanımadan yayıldığı, bakir alanlara sirayet ettiği, arzunun yasalarının evrenselleştiği bir taşra-merkez gelgitinin içinde şekillenmişlerdir. Yine bu dönem, herkesin dikkatinin "dünyanın atölyesi" Londra'dan paranın her şeyi satın alabileceği "arzunun merkezi" Paris'e kaydığı, "ihtiyaç" kavramındansa "arzu" kavramının öne çıktığı, nihayet özel hayat denen bölgenin daralmakta olduğu dönemdir.[29] Nitekim bu tür bir vurgu Girard'ın kendisinde de var: Kaba kuvvet, şiddet ve keyfiliğin değil, eşitlik ilkesine göre kurulmuş, insanlar arasındaki farklılıkların silindiği, herkesin birbirini taklit ettiği modern uzlaşma çağının arzusudur taklitçi arzu.

Bütün bunlara, romanı yaratan koşullar kadar, romanın kendisinin de doğumuna katkıda bulunduğu yeni okur tipini de eklemek gerekir. Başkalarının arzusunu kendi arzusu olarak benimsemiş, kendini başkalarının yerine koymaya hazır, benzer bir arzu evreninde yaşadığı ölçüde de evrensel sayılabilecek bir okurdur bu. *Graziella* Flaubert'in de Recaizade'nin de başucu kitabıdır artık; *Paul et Virginie* de hem Bihruz'un hem Emma'nın başucu kitabı olacaktır. Ama ilişki daima tek yönlüdür. Arzuya yolculuk romanların anlattığı, bu arada kendi kişisel hikâyelerimizin de bize söylediği gibi, daima sönük taşradan ışıltılı merkeze doğrudur. Sermayenin peşinden gider arzu: yeni malların, ışıltılı nesnelerin, parıltılı eşyaların peşinde sermayenin anayurduna doğru hareket eder. Zaten taşrayı taşra kılan, onu "dışarısı" yapan da bu anayurda olan uzaklığıdır. Bu yüzden kendine yeterli, kendini dinleyen, kendine dönebilecek özgün ve özerk bir taşra aslında hiçbir zaman hiçbir yerde yoktur. Ne bizde ne onlarda. Taşra bugünlerde sayısız reklam filminin bize anlattığı gibi pastoral bir uzak ülke, kendine yeterli bir kır değil, taşralaştırılmış olandır daima. Tanımı gereği kendiliğinden olamayacak bir sürüklenişe, bir kapılmaya, bir ayartılmışlığa verilen addır. Romanın dışsal telkinin esiri kahramanları, bu ayartıcı ışığa doğru çekildikleri için taklit kahramanlardır. Emma sabahlara kadar "içinde kanlı sahnelerle azgın şehvet betimleri bulunan kitaplar" okuduğu için, yutarcasına okuduğu kitapların kahramanları tarihin karanlık semasında birer "kuyruklu yıldız gibi" parıldadığı için, kitaplar aracılığıyla da olsa ışığa sürtünmüş olmak hayatında giderilmez bir yarık açtığı için özgünlüğünü yitirmiştir. Zaten birçok roman bize bu ışığın, kahramanın hayatını nasıl da geri dönülemez bir taşraya dönüştürdüğünü anlatır. Işık orada belirince, kişinin kendi hayatı birden sakil bir taşraya dönüşür. Hülya uyandırmayan fikirleri ve dümdüz konuşmasıyla kocası, Emma'nın gözünde yavan ve bayağıdır artık. Yalnızca doğallık değil, doğanın kendisi bile payını alır bundan. İsviçre'nin karlı dağlarıyla ilgili manzaralar ruhunu yükseltip sınırsız bir uzaklık duygusu verirken, Emma'nın kendi bahçesi ruhu körelten bayağı bir yere dönüşüvermiştir. Ulusal-kültürel fark en çok da burada devreye girer. Bihruz Bey için bayağılaşan yalnızca eski mahallesi ya da yalnızca doğa değil, en çok da dilin kendisidir. Türkçe bir anda, yüce duyguları anlatamayacak kadar yetersiz bir dile dönüşüvermiştir. Bihruz'un aşkını ifade etme çabası "lisan-ı Türkinin kifayetsizliği"ne takılıp kalacaktır.

Züppeyle taşralının kaderlerinin birleştiği yer de burasıdır. Kendini

başkasının gözünde yetersiz görmek demektir taşra. Züppenin gizlediği, başkasının yerine geçerek gözden uzak tuttuğu da bu yetersizlikten başka bir şey değildir. Böyle bakıldığında züppeyle taşralı birbirinin karşıtı değil, her an birbirine dönüşebilecek iki tip, aynı tipin tersi ve yüzü olarak belirir. Romanlar bize biraz da bunu gösterir. Girard'ın söylediği gibi, köy soylularının gözünde züppeden başka bir şey değildir Don Kişot. Yonville halkı da Emma'yı bir züppe olarak algılamış olmalıdır. Bihruz'un züppeliğini kazıdığımızda ise bu kez dünyanın taşrasına sürüklenmiş, kendini Batı karşısında yetersiz ve bayağı hisseden yetim Osmanlı'yı görürüz orada. Türklük denen kapılma ve kendine dönme çağrısının kendini özerk bir ruh olarak kurarken hep bu iki aşırı tiple uğraşması, bu iki aşırılığı bünyenin dışına atma telaşına kapılması tesadüf değil. Kendi bünyemizi tanımlayan iki tatsız karikatürdür bu ikisi ve sanıldığının aksine biri diğerine dönüşüverir aniden.

VI.

Roman türünün dünyaya okuduğu kitapların içinden bakan, aklını şövalye hikâyeleriyle bozmuş meczup asilzadenin hikâyesiyle başlamış olması, dahası *Don Quijote*'nin yalnızca Batı edebiyatında değil, Rus ve Türk edebiyatlarında da bir yankı uyandırmış olması tesadüf değil.[30] *Don Quijote*'den bu yana roman tarihi, kitapların sunduğu yabancı ideallerin, ödünç alınmış arzuların dünyasında yaşayan, bu yüzden de gerçekle ilgili değerlendirmelerinde yanılan sayısız kahramanın hikâyesiyle dolu. Roman kahramanlarının sahici bir sesi arzuladıkları ölçüde sıradanlığa, genellikle de sıradan bir ölüme mahkûm olmaları da tesadüf değil. *Suç ve Ceza* 'da Raskolnikov tüm Avrupa'yı büyüleyen Napoléon'a özenip kendini sıradan yığınlardan ayırmak için kan döker, ama sonunda cinayeti sıradan bir adli vakadan, kendisi de "yabancı bir roman kahramanının soluk bir kopyası"ndan ibaret kalır. *Yeraltından Notlar*'da hayattan tiksindiği için onu kitaptan öğrenmeyi tercih eden yeraltı adamı genelgeçer yasalara, sağduyuya ve sıradanlığa lanet yağdırır, ama sonunda lanetinin ne kadar yapmacık, devralınmış ve kitaptan kapma olduğunu fark edecektir. *Ecinniler*'de Kirilov "hiçliği arzulama cesareti"yle Tanrı'ya meydan okumak için ölümü seçer, ama intiharı İsa'nın ölümünün sıradan bir taklidinden ibaret-

tir.[31] *Huzur*'da Suat çevresindeki aydınların ortalama fikirlerine, dengeli zevklerine ve ölçülü merhametine meydan okuyup herkesten intikam almak üzere canına kıyar; ama Beethoven eşliğindeki intiharı bir taklitten, kendisi de Dostoyevski'den apartılmış bir edebi klişe olmaktan kurtulamaz. *Tutunamayanlar*'da kasaba kökenli "kitap kurdu" Selim kitaplarla hayatı karıştırdığı için büyüyememiş, aynı anda hem Dostoyevski hem Gorki hem Oscar Wilde olma arzusu yüzünden genç yaşta tükenip gitmiştir.[32] Bütün bunlara *Berci Kristin Çöp Masalları*'nın Lado'sunu ekleyeceğim ben. *Madame Bovary*'de olduğu gibi gümüş şamdanlar, altın köstekler, fıskiyeli havuzlar değil, *Araba Sevdası*'nda olduğu gibi gümüş saplı bastonlar, mineli saatler, kehribar tespihler de değil; renk renk meyve tozları, likör takımları ve blucinlerle yeni bir hayata geçen Çiçektepe'de, Lado da kafayı kitaba takmıştır. Çöp bayırlarında kurulan kahvelerin bu ilk kahramanı, karısından gizli "hayatının romanı"nı yazmaktadır.

"Bir kitap okuyup hayatı değişen" roman kahramanlarının yazgısı, aslında romanın kendi yazgısını da dile getirir. Bir özgünlük iddiasıyla ortaya çıkmıştı roman; önceki türlerden farklı olarak konularını geçmiş tarihten, mitolojiden, masal, efsane ya da eski edebiyattan çok, kişisel deneyimden alacaktı. Edebi değerini belirleyen, eski modellere bağlı kalıp kalmaması ya da üzerinde uzlaşılmış biçimsel kurallara uyup uymaması değil, kişisel deneyime sadık kalmasıydı. İngilizce adını, bu yüzden "yenilik" sözcüğünden (*novel*) almıştı roman; İngilizce *original* sözcüğü de modern anlamını ("hiçbir yerden türememiş, bağımsız, dolaysız, yepyeni") yine bu yüzden romanın ortaya çıktığı dönemde kazanmıştı. Roman, deneyime sadık kaldığı sürece kendinden önceki bütün türlerden istediği gibi yararlanacak, hiçbir kural benimsemeden istediği biçime girebilecekti.[33] Çelişki de burada başlar: Özgün olabilmek için tikel, yerel, yepyeni bir şey olan deneyime sadık kalmak zorundadır roman; ama bir salgın hastalık gibi yayılan fikirlerin, sirayet eden arzuların, bulaşıcı tutkuların olduğu bir dünyada daima gecikmişlikle, bir türlü sahici olamıyor olmakla, hep bir özgünlük problemiyle karşı karşıyadır deneyim. Öyleyse deneyime sadık kalmak, kendini bir türlü doğal ve sahici hissedemeyen kahramanın (ya da kendini bir türlü özgün hissedemeyen yazarın) bu deneyiminin kendisidir aynı zamanda. Bu yüzden de roman tarihi bir özgünlük iddiası kadar özgünlüğün yitirilmesinin, bir yerellik patlaması kadar yerelliğin istila edilmesinin, bir öznellik patlaması kadar öznelliğin tehlikeye

girmesinin de tarihidir. Benzer biçimde bir "iç" patlaması kadar, içten gelenin çoktan klişeye dönüşmüş olduğunun fark edilmesiyle de başlar modern roman. Aslında romanda öznelliğin ortaya çıkmasının yegâne koşulu da budur; çünkü öznellik denen şey, öznenin dışsal bir duvara çarpmasından, kendi tehlikeye girmiş öznelliğini görmesinden, bir bakıma kendi sıradanlığının, kendi hiçliğinin yüzüne bakabilmesinden geçer. Modern roman ancak o zaman başlar.

Bütün bunlar Flaubert'in nesnel ciddiyetiyle Recaizade'nin grotesk mizahı, birincinin mesafeli ironik tutumuyla ikincinin kara parodisi, birincinin üslupçuluğuyla ikincinin arızalı üslubu, nihayet ilkinde bir itiraf olarak yaşanan şeyin ("Emma Bovary benim") ikincisinde neden bir ithamla, bu kez başkaları tarafından yazara yöneltilmiş bir suçlamayla ("Ekrem Bihruz'dur vesselam!") gündeme gelmiş olduğunu elbette açıklamıyor. Bu yazıda bu farklara girmedim. Zaten Girard'ın kuramı da bir farklar kuramından çok, farklı yerlerde ortaya çıkmış farklı romanları besleyen benzer psikolojik toprağın yol açtığı şaşırtıcı benzerliklerin kuramıdır.[34] Ama romanı, bütün tekil anlatım özelliklerine, aldığı yerel renklere, nihayet başka başka dillerde yazılmış olmasına rağmen bir "milli kimlik" belgesi olmaktan öteye taşıyan da büyük ölçüde bu şaşırtıcı benzerliklerdir. Osmanlı beyzadesinin Fransız taşra burjuvasıyla, Fransız taşra burjuvasının Mançalı asilzadeyle, Mançalı asilzadenin Rus yeraltı adamıyla, nihayet Rus yeraltı adamının Türk tutunamayanıyla paylaştığı modern zemini görmemizi sağlar bu. Kahramanı Emma gibi gençliğinde aşk romanları çılgınlığına kapılan, *Madame Bovary*'den önce yazdığı içli anlatıları arkadaşlarına gösterince "bütün bunları ateşe at ve bir daha sözünü etme" uyarısıyla karşılaşan romantik mizaçlı Flaubert'in aşkla maliye hesaplarının, arzuyla borç senetlerinin birbirine karıştığı, zinanın da tıpkı evlilik kadar kamusal bir alana dönüştüğü [35] "içsiz" Emma hikâyesi ile bir dizi hisli ve ağlamaklı şiir yazan Recaizade Ekrem'in sonunda romantik olmaktan çok romaneske kaçan bir zevkle kaleme aldığı, aşkın bir söylemden ibaret kaldığı "içsiz" Bihruz hikâyesi belki de yalnızca bu bakımdan birbirine benzer. Ama önemsiz değildir bu benzerlik; burada bunu vurgulamaya çalıştım.[36]

Son bir kez *Araba Sevdası*'na döneceğim. Önce şunu kesinleştirelim: İroni pırıltıları taşımasına rağmen ironik bir roman değil *Araba Sevdası.* İroni olabilmesi için romanın değil, romandaki bilincin arıza yapması, romanın bu arızalı bilincin, özlemlerle gerçekler arasında bölünmüş bir ben-

liğin, uzlaşmaz taraflara ayrılmış bir bilincin romanı olması gerekirdi. Recaizade'nin etrafındaki bütün seslerin, yalnızca Lamartine'in ya da Dumas'nın değil, coşkulu bir ilerlemeden yana olan yurtsever Namık Kemal'in ya da eski edebiyata bağlı Muallim Naci'nin seslerinin ya da romantizme bayrak açan Beşir Fuad'ın kendi kendini yiyip bitiren iradesinin de Bihruz'un bilincinde yankılanması gerekirdi örneğin. Bir türlü özgün olamıyor olmanın Bihruz'u gerçekten hırpalaması gerekirdi.

Tanpınar burada haklıdır: *Araba Sevdası* kahramanı gibi kendisi de jesten ibaret bir romandır. Bihruz Bey soylu bir kadın diye yücelttiği Periveş Hanım'ın bir sokak yosması, aşk dediği şeyin bir kışkırtma, ıstırap dediği şeyin bir klişe, nihayet tüm iç dünyasının bir dıştan ibaret olduğunu anladığı an, oradan geçen bir arabaya binip olay yerinden hızla uzaklaşacaktır. Bu yüzden roman da –aslında tam başlayacakken– orada biter. Ama bütün zaaflarına rağmen yine de önemlidir *Araba Sevdası.* Recaizade Ekrem grotesk bir jestle de olsa bundan sonra Türk romanında geri dönülemeyecek sınırı da çizmiştir. Türk yazarı için züppeliğin yalnızca bir hiciv konusu olamayacağını, bihruzluğun yazarın kendini temize çekmesine yarayan bir aşırılık değil, "orijinal Türk ruhu"nun kurucu öğelerinden biri olduğunu, yazarın kendisinin de her zaman çoktan o alanda gezindiğini anlatabilmiştir. Özgünlüğün kendisini mesele edinmeden özgünlük üzerine pek bir şey söylenemeyeceğini, yalnız fikirlerin değil, iç dünya denen alanın da her zaman çoktan tehlikede olduğunu, roman yazma sevdasının da her zaman çoktan bir araba sevdası olduğunu hissettirebilmiştir. Türkiye'de modern romanın bir zaafından söz edilecekse eğer, bence kendine dönmemiş olması değil, kendine yeterince dönmemiş olmasıdır bu. Kendiliğinden olamamasında, kendi kıymetlerimize, şu özgün Türk ruhuna dönüp özerk bir ses yaratamamasında değil, kökenindeki kaçınılmaz özgünlük yoksunluğuyla, kendi kaçınılmaz taklitliği, kaçınılmaz gecikmişliğiyle, kendine döndüğünde orada bulacağı sayısız davetsiz misafirle yeterince yüzleşmemiş olmasındadır esas zaaf.

Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ını hatırlayalım. *Tehlikeli Oyunlar*, "Aklın Kurallarına Karşı Öfkenin Savaşı", "Batı Aklına Karşı Doğu Duygusu", "İnsanlardan Hesap Soruyorum" gibi melodramların yazarı, "duygulu ve romantik insan" Hikmet'in aynı anda hem Batı'nın derinliğini sezmiş "soğuk İngiliz Bilge"yle, hem "Garbın ilk nazarda inkârı gayrı kabil fikriyatına karşı, bizim hakiki kıymetlerimiz"i savunan Mütercim Arif'le, "kibar aile çocuklarına çamur atan mahalle çocukları"yla, "yurttan

sesler"le dolup taşan, birbiriyle uyuşamayacak bir sürü farklı Hikmet'ten oluşmuş arızalı bilincinin hikâyesidir. Hüsamettin Albayım'la bitmek bilmez diyaloglarından birinde, Albayım'a şunları söyler Hikmet: "Dün gece rüyamda bu Hikmetler kalabalığını ilk defa açıkça gördüm. Sonra, bir ansiklopedi yazmayı düşündüm." Albay, "Ansiklopedi mi?" dedi, "Ne ansiklopedisi?" "Bayağı ansiklopedi işte, Hikmet Ansiklopedisi." "Nasıl Hikmet?" "Bildiğimiz Hikmet canım." Durdu, "Öyle ya," dedi, "Birçok Hikmet vardı değil mi? Hangisini yazacaklar?" "Kim yazacak?" dedi albay. "Önce ben yazacaktım, sonra da başkaları. Birbirimizden habersiz çalışacaktık. Geri kalmış bir ülke insanının iç dünyası olamaz diye vazgeçtiler." Hüsamettin Bey sabırsızlanmaya başlamıştı: "Kimler?" "İngilizler," dedi Hikmet zayıf bir sesle.

"Geri kalmış ülke insanının iç dünyası olmaz." Oğuz Atay'ın ironisi bence bu cümlenin hem doğru hem de elbette yanlış olmasından kaynaklanır. Atay'ın Türk edebiyatındaki tekilliği de acıyı, kızgınlığı, yetersizlik duygusunu, oyuna getirilmiş olmayı, sahneye soytarı rolünde, uşak rolünde çıkarılmış olmayı, var olduğundan tabii ki emin olduğumuz bu devasa malzemeyi, ister istemez dokunaklı, acıklı ve gülünç olan bu ruhsal malzemeyi hem Doğu'ya özgü bir mağdur romantizmiyle hem de taklit sorunuyla, sonradan görmelikle, yapaylıkla boğuşarak yazmış olmasından gelir. Karikatür gerçek hayatta değilse de kâğıt üstünde içerilmiş ve aşılmıştır. İç dünya ancak kendi boşluğunu, kendi bağımlılığını, kendi kökensel arızasını görebildiği an iç dünya olur. Bir orijinallikten söz edilebilecekse eğer, kökendeki yamukluğa; romanı da okuru da eleştirmeni de çoktan biçimlendirmiş olan kaçınılmaz çarpıklığa bakabilmekten geçiyor yolu. Oğuz Atay özgünse eğer, bu yüzden özgün.

VII.

Türkiye'de eleştirinin özgün edebiyat idealini –ilk başlarda endişeyle, telaşla, öfkeyle dile getirilen bu ideali– zamanla bir reflekse dönüştürdüğünden söz ediyordum yazının başında. Sorunu yaratan değilse de, aşılmasını engelleyen nedenlerden biri bu. Çünkü ideal reflekse dönüştüğü, kendi kendine harekete geçtiği, kendini kendiliğinden bir şeymiş gibi gösterdiği sürece, özgünlük arayışının gecikmişliğin çözümü değil, gecikmişliğe verilmiş bir tepki olduğunu gizler. Yazının başında sözünü ettiğim, farklı poli-

tik vurgularla da olsa özgünlük ısrarında birleşen yaklaşımların benzer bir unutuşla iş görmelerinin nedeni de bu. Birincisi ("bizde özgün roman yok, olamaz da!") özgünlüğü yalnızca kendi sakil gerçeğimize işletilen bir ölçüte dönüştürüp modelin kendisini bir özgünlük abidesi olarak alır; özgünlük daima başka yerdedir. İkincisi ise ("kendimize dönelim, herkese sahici tarafımızı gösterelim!") özgün ve özerk bir "biz" tanımlarken, "biz bize benzeriz"de ısrar ederken, aslında bu "biz"in tam da saf dışı edilmek istenen başkaları tarafından çoktan şekillenmiş olduğunu, "kendine dön!" çağrısının daima başkasının yarattığı basınçla söylenmiş olduğunu; milli bir edebiyat, özgün bir roman, özerk bir estetik kültür yaratma çabasının daima gecikmiş bir strateji olarak kalmaya mahkûm olduğunu görmezden gelir. İki durumda da eleştiri, nesnesini ya bir taşra ya da bir züppelik olarak kendi dışına taşır. Aslında otoritesini de bu bölünmeden; birilerine "taşralı", başkalarına "züppe" deme yetkisinden alır. Birincisinde daima dışarıda olduğu varsayılan bir özgünlüğün bekçiliğine çekilmiştir; ikincisindeyse taklide taklit derken, bunu büyük bir cümleye çevirirken, kendi taklitliği üzerine hiç düşünmemiş gibidir.

Oysa eleştiri de tıpkı roman gibi iki kültür arasındaki çeviri problemlerinin ortasında, bir travmayla birlikte doğmuştu. "Neden onlarda var da bizde yok?" sorusunu cevaplamaya çalışıyordu. Tıpkı roman gibi o da Avrupa kültürüne karşı beslenen hayranlık ve horgörünün, gıpta ve korkunun içine doğmuştu. Bu yüzden romanı en iyi anlayacak olan aslında odur; ama bir adım önden yürüyüp romana hep bu özgünlük ölçütünü dayatması, sanki kendisi başka bir malzemeden yapılmış gibi romanın önüne sürekli bir dış borçlar faturası sürmesi sadece kendini değil, romanı da geriletiyor. Bu yüzden eleştirinin safdil bir özgünlük çağrısı yapmaktansa, daha baştan bir şekilsizliğin, bir yamukluğun, bir arızanın içine doğan Türk romanı kadar kendini de sonradan görme kılan koşulları anlamasını sağlayacak kavramlara başvurmasında, yokluğun ya da yetimliğin dilini sürekli yeniden üretmektense başkası olma arzusunun romanda olduğu kadar kendinde de yol açtığı çarpılmaları kaydedecek kavramlarla çalışmasında yarar var. Çünkü eleştiri de tıpkı roman gibi kendi koşulsuz hayranlık ve kızgınlıklarıyla; kendini özerk, başkalarını züppe, kendini doğal, başkalarını taklit ya da tam tersine kendini Batılı başkalarını taşralı gören yanıyla didişerek ilerleyebilir. Eleştiride züppece kibrin olduğu kadar taşralı gururun da dağıldığı bir an olmalıdır. Eleştirinin bu açmazın dışına çıkabilmesi gerekir, evet. Dışına çıkabilmek ise çoktan içinde olduğunu bilmekten geçiyor.

Adı, bu yüzden eleştiri.

Orijinal Türk Ruhu'na gelince. Söylemeye bile gerek yok: Orijinalin içinde bol bol taklit, ruhun içindeyse bol bol madde var. Madde, üstelik yabancı madde.

Bir bahar günü Türk arkadaşlarıyla birlikte arabayla kestirmeden denize varmak isterken kendini karlı tepelerde bulan, benzinin bittiğini öğrenince nezaketi bırakıp "başka türlü çalışan" bir "Türk kafası" olabileceğini düşünen arkadaşım Victoria Holbrook'a hediye etmek istiyorum bu yazıyı. Türk kafasının, şu ünlü orijinal Türk ruhunun bir an önce yer değiştirme arzusuyla, ama bir türlü hedefe ulaşamamakla yakından ilişkisi var. Bu yüzden en çok arabalarda gezinir bu ruh, bir de romanlarda.

—

NOTLAR:

1. Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 1998; Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 1991; Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, İletişim Yayınları, 1990; Orhan Koçak, "Kaptırılmış İdeal", *Toplum ve Bilim*, sayı 70, Güz 1996. Bu yazı, özellikle de son iki kaynağa çok şey borçlu.

2. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bu konuyla ilgili görüşleri için "Bizde Roman: 1 ve 2" (s. 45-52), "Milli Bir Edebiyata Doğru" (s. 86-89) ve "Türk Edebiyatında Cereyanlar" (s. 119-120) adlı yazılarıyla (*Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, 3. bas., 1992) "Ahmet Hamdi Tanpınar'la Bir Konuşma"ya (*Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, 1996) bakılabilir.

3. "Milli Bir Edebiyata Doğru", *a.g.e.*, s. 91.

4. "Kaptırılmış İdeal", *a.g.e.*, s. 118 ve 147.

5. Suat'la ilgili "taklitlik" tartışmasını bir başka yazıda ayrıntılı olarak ele almıştım: "Kötü Çocuk Türk", *Defter*, sayı: 41, Sonbahar 2000.

6. *Atatürk Devri Fikir Hayatı II,* der. Mehmet Kaplan vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 131-33.

7. Ian Watt, *The Rise of the Novel,* Penguin Books, yb 1972, s. 15.

8. Bu nitelendirme Cemil Meriç'in, *Kırk Ambar*, (Cilt 1: *Rümuz-ül Edeb*), Ötüken Neşriyat 1980, yb İletişim Yayınları, 1998, s. 322.

9. Tanpınar'ın Recaizade Ekrem'le ilgili görüşleri için: "Romana ve Romancıya Dair Notlar III" ve "Recâi- Zade Mahmud Ekrem", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 67 ve 248-53; "Recâi-Zâde Mahmut Ekrem Bey", *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. bas., 1956. s. 467-96.

10. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, 2. bas., 1987, s. 73. Türk edebiyatında züppe tipinin geçirdiği değişim için aynı kitabın "Alafranga Züppeden Alafranga Haine" yazısına bakılabilir, s. 250-59.

11. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 8. bas., 2000, s. 21-79.

12. Artık tam anlamıyla bir reflekse dönüşmüş, kendini ortaya çıkaran koşullar üzerin-

de düşünmekten hepten vazgeçmiş bu tepkinin yakın dönemdeki örneklerinden biri için Adnan Özer'in "Ben Paris'teyken Diye Başlarlar Hep..." adlı yazı-söyleşisine bakılabilir: *Öküz*, Eylül 2000, sayı: 2000/09. Özer'in kendi dışında neredeyse bütün modern Türk yazarlarını züppelikle suçlayan, dahası bu züppelikte bir "kasıt" arayan bu söyleşisi, kendi özerkliğini ya da sahiciliğini sorgulamamış, kendi sözlerinin neye karşı bir savunma refleksi olduğu üzerine de pek düşünmemiş bir özerklik ve sahicilik beklentisinin nasıl zorunlu olarak milliyetçiliğe ("Türk sermayesi, Türk işadamları Avrupa'da ciddi bir rakam oluşturabiliyorlarsa artık Türk edebiyatının bu numaraları yutulmaz") ve solcu düşmanlığına ("Marksist kontrollüdür edebiyatımız, kimse bunu inkâr etmesin... Türk edebiyatındaki modern dönemin krizlerinden Marksist kesimin hesap vermesi lazım") vardığını göstermesi bakımından ilginç. Burada Marksizm Türk aydınlarında bir "iç hesaplaşma"ya yol açmış, onların kendilerini eleştirel bir mesafeden görmelerini sağlayabilecek bir düşünsel imkândan çok, Türk'ün Türk'e yabancılaşmasına yol açan bir yabancı travmanın, bir "dış kontrol"ün adı olmuştur artık.

13. Jale Parla, "Metinler Labirentinde Bir Sevda: Araba Sevdası", *Babalar ve Oğullar*, s. 105-24. Parla'nın yine *Araba Sevdası*'yla ilgili yorumlarına yer veren bir başka yazısı için: "İstanbul'da İki Don Kişot: Meczup Okurdan Saf Okura", *Berna Moran'a Armağan: Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış* içinde, İletişim Yayınları, 1997, s. 206-9.

14. Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Metis Yayınları, çev. Işın Gürbüz, 1996, s. 103.

15. "Ah Nijad"ın ilk dörtlüğü şöyle:

> Hasret beni cayır cayır yakarken
> Bedenimde buzdan bir el yürüyor.
> Hayâlin çılgın çılgın bakarken
> Kapanası gözümü kan bürüyor.

16. Alıntının tamamı şöyle: "Bizde Garp tesirinden bahsederken Recâizâde Ekrem Bey'i unutmamak lazımdır. Bu vesile ile müsaadenizle size bir hikâye nakledeyim: Bir gün İsmail Safa, üstadı ziyarete gitmiş. Kendisini misafir salonuna almışlar. İçeriye girdiği zaman Ekrem Bey piyano çalıyormuş. İsmail Safa tabii hürmetsizlik olur diye paltosunu çıkarmamış veya unutmuş. Her ne ise. Bunu göz ucuyla gören üstad piyano çalmağa devam etmiş, istifini bile bozmamış ve sanki odada hiç kimse yokmuş gibi hareket etmiş. Genç şair İsmail Safa ecel teri dökerek beş on dakika kadar bekledikten sonra istiskaal edildiğinin farkına varmış ve beyninden vurulmuş bir halde konaktan çıkmış. Ertesi gün Bâbıâli'de Muallim Naci'ye rastlamış. Ekrem Bey'in yaptığı ağır muameleyi anlatmış. Muallim Naci: 'İçeriye girdiğinde paltonu çıkarmamış mıydın?" diye sormuş. İsmail Safa 'Hayır' deyince Muallim kahkahalarla gülmeğe başlamış. Bunun üzerine genç şair: 'Neden gülüyorsun üstad?' diye sorunca Muallim Naci: 'Ayni vak'a benim de başımdan geçti de ... meğer alafrangalıkta palto çıkarmak icab edermiş!' diye bıyık altından gülerek cevap vermiş (...) Ekrem Bey, *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey'dir vesselam." *Edebiyâta Dair*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, 1984, 2. basım, s. 288-90.

17. Abdülhak Şinasi Hisar anlatıyor: "Babamın dediklerine göre, Recaîzâde biraz gururlu ve azametli bir adammış. Ona dair bir fıkrasını söylemişti: Bir ahbabının evinde kendisiyle ilk tanıştıkları gün "Ekrem Bey" denilince o zat gizlice "Hangi Ekrem Bey?" diye sorunca bunu duymuş ve biraz alınmış, –Bilirsiniz ki, o zamanlar söz arasında birçok fransızca kelimeler kullanılırdı– "Meşhur Ekrem Bey!" demek manasına kendisi de "Le Ekrem" demiş. *Recaizade Mahmut Ekrem: Yaşamı, Sanatı, Yapıtları* içinde, Engin Yayıncılık, s. 98.

18. Benzer bir yorum: "Edebiyatımızın modern çizgisinde, birden bire çehresi değişen realiteyi yakalamak için didinmeye başlayan Türk yazarları, uzun bir süre, gerçekçiliği eşya ve hadiselerin fotoğrafını çekmek zannetmiş, insanı psikolojik gerçekliğiyle yakalayamadıkları için, kuklalardan farksız kişilerin serüvenlerini anlatıp durmuşlardır... Gözlerini kendi

içlerine çeviremeyen şair ve yazarlar, insanımızı asırlardan beri şekillendiren ve bir 'iç tecrübe' niteliği taşıyan tasavvufla da bütün ilişkileri kesildiği için, dış görünüşleri bize benzeyen, yaşadıkları çevre de bizim olan, ama gerçekte ayakları yerden kesilmiş olan insanları, Batı romancılarından aşırılmış münasebet biçimleri içinde roman ve hikayelerine doldurmuşlardır." Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yayınları, 1997, s. 259.

19. Batı ile Doğu arasında "bahtiyar" bir diyaloğun imkânsızlığını, "irfandan kültüre geçiş"in ister istemez bir haysiyet kaybıyla birlikte yaşandığını, ama geri dönüşün de imkânsızlığını sezdiği için şu cümleyi, evet öfkeyle, ama bu kadar açık seçik kurabilmiştir Cemil Meriç: "Kendimizi tanımak... Ruhumuzun mahzenlerinde bizden habersiz yaşayan bir alay misafir var... Kendini tanımak. Kendini, yani eriyeni, dağılanı, dumanlaşanı. Sen acıların, utançların, zilletlerinle aynısın. Rüyaların, hayallerin, dileklerinle bir başkası." *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 1985, 5. basım, s. 244.

20. Burada yine Jale Parla'ya dönmek istiyorum. *Araba Sevdası* 'nın uzlaşamayacak iki epistemolojik sistemin "birlikte varolabilecekleri fikrinin metinsel bir yadsıması" olduğunu söyler Parla. *Babalar ve Oğullar*, s. 103.

21. Berna Moran, *a.g.e.,* s. 69.

22. Robert P. Finn, *Türk Romanı*, çev. Tomris Uyar, Bilgi Yayınevi, 1984, s. 91.

23. Don Kişot ile Emma Bovary edebiyat tarihinin belki de en çok karşılaştırılan kahramanlarıdır. "Emma Bovary, Mançolu hidalgonun kızkardeşidir," diyordu Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s. 209.

24. Franco Moretti, *The Way of The World*, Verso, yb 2000, s. 173-74.

25. "Meslek-i hakikiyyun"un pirini Türk okuruna tanıtan kişi *Edebiyyat-ı Hakikiyye Dersleri*'nin yazarı Ali Kemal ve *Servet-i Fünun* dergisinde yayımlanan inceleme ve eleştirilerden oluşan *Hayat ve Kitaplar*'ın yazarı Ahmet Şuayb'dır. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s. 182 ve Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e.*, s. 115-16.

26. René Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, 2001, s. 12.

27. Girard, *a.g.e.*, s. 26, 47-48 ve 67.

28. Girard'ın kuramının zaaflarına girmeyeceğim burada. Yalnız bir iki noktaya değinmek istiyorum. Bu kuramın en zayıf yerlerinden biri, baktığı her şeyde metafizik arzuyu görme, daha doğrusu her şeyi metafizik arzudan ibaret görme eğilimi. Bu yaklaşım, kitabın ilerleyen bölümlerinde "I. Dünya Savaşı'nın bu arzunun meyvesi olduğu" gibi, bence fazlasıyla iri önermelere yol açıyor. Ama bu yazıda bizim için belki daha önemlisi, kuramın üzerinde durduğu yazarlar arasındaki ulusal-kültürel farklara yeterince girmemiş olmasıdır. Bu eleştiriyi daha önce "Kaptırılmış İdeal"de Orhan Koçak dile getirmişti (*a.g.e.*, s. 120-22). Ben bu eleştiriye kısmen katılmakla birlikte, Girard'ın kültürlerarası bir alanda böyle hızla hareket edebilmesinin koşulunun da incelediği nesnenin –19. yüzyılda gerçekleşen büyük dönüşümün, bu dönüşüm sonucunda şekillenen modern arzunun– tabiatından geldiğini söylemeye çalışacağım yukarıda. Yani bir bakıma, Girard'ın kuramının tarihselleştirilerek okunmasından yanayım. Bu kuram evrenselliğini, ya da evrensel bir arzudan söz ederken taşıdığı kuvveti, büyük ölçüde kapitalizmin tek bir arzu "evren"i yaratmış olmasından, bu arzu evrenini sınıf, ırk, ülke, kültür ayrımı gözetmeden her yere taşımış olmasından alıyor. Bütün öncülüğüne rağmen, Girard'ın modern arzuyu deşifre etmesinin, modernliğin kendiliğindenliğini sorgulamasının koşullarının da Avrupa'da modernizmin vaatlerinin tükenmiş olmasında yattığını unutmamak gerekir. Kitap, 1961'de yayımlanmıştır.

Girard'a yöneltilebilecek bir başka eleştiriyi ise Emre Aköz, kuramı Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomore*'sine uyguladığı "Dolaylı Aşklar" adlı yazısında dile getirmiştir. Aköz bu yazıda, arzunun üçgensel niteliğini gün ışığına çıkaran bütün romanların, sırf bu özellikleri yüzünden "büyük" sayılamayacağını, bir başka deyişle bu özelliğin bir edebi ölçüte dönüştürülemeyeceğini vurgular. "Dolaylı Aşklar", *Defter*, sayı: 5. Haziran-Eylül 1988, s. 109-

20.

29. Modern arzuyu kapitalizmle bağlantısı içinde ele alan bir değerlendirme için: Moretti, "Arzunun Diyalektiği", *The Way of the World* içinde, s. 164-69. Moretti burada, 70'lerde hep aykırı ve yıkıcı bir güç olarak değerlendirilen "arzulayan özne"nin birçok yönüyle kapitalist metropolün ürünü olduğundan söz eder.

30. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için Cemil Meriç'in *Kırk Ambar*'ının (1. cilt) "Don Kişot" bölümüne (s. 175-210) ve Jale Parla'nın *Don Kişot'tan Bugüne Roman* (İletişim Yayınları, 2000) adlı kitabının "Giriş" bölümüne (s. 11-21) bakılabilir.

31. Girard, s. 203.

32. Kitap kurtluğunun taşralı temellerini, bunun ardındaki yer değiştirme arzusunu en iyi dile getiren yazarlardan biri, romancı olmasa da düşünce dünyasına romanlar aracılığıyla giren, Balzac'ı, Hugo'yu, Chateaubriand'ı büyük bir aşkla seven, "taşralı tecessüsüyle sürüklendiğim o gürültülü dünyadan, kitapların âsude inzivasına iltica ettim," diyen Cemil Meriç bence: "Kitaplar bir limandı benim için. Kitaplarda yaşadım. Ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi... Gurbetteydim. Benim vatanım Don Kişot'un İspanya'sıydı, Emma Bovari'nin yaşadığı şehir. Sonra Balzac çıktı karşıma, Balzac'ta bütün bir asrı yaşadım, zaman zaman Votren oldum, Rastinyak oldum, dört bin kahramanda dört bin kere yaşamak." *Kırk Ambar,* s. 36.

33. Watt, s. 12-15.

34. Girard'ın kuramında farklara ilişkin başlıca açıklama, içsel dolayım ile dışsal dolayım arasında gözetilen farktır. Dışsal dolayım, modelle öznenin aynı evreni paylaşmadıkları, aradaki mesafenin kapatılamayacak kadar büyük olduğu, dolayısıyla da modelle rekabetin olmadığı durumlar için geçerlidir. Mesafenin azaldığı, dolayımın içselleşip modelin içsel bir nesneye dönüştüğü durumlarda ise grotesk taklit yerini gizli bir hayranlığa, dolayısıyla da içsel bir çatışmaya bırakır; arzu da haset de artar. Girard'a göre Cervantes ve Flaubert dışsal dolayımın, Stendhal, Proust ve Dostoyevski içsel dolayımın örnekleridir. Ne var ki bu da, her ikisi de dışsal dolayımın örnekleri olan *Madame Bovary* ile *Araba Sevdası* arasındaki farkı ya da her ikisi de içsel dolayımın örnekleri olmalarına rağmen örneğin *Yeraltından Notlar* ile Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ı arasındaki farkı açıklayamayacaktır. Belli ki kültürel farkları, yerel kırılmaları, tekil hassasiyetleri anlayabilmek için arzunun yanı sıra başka kavramlara da ihtiyaç vardır.

35. Flaubert'de öznelliğin diliyle maliyenin dilinin nasıl iç içe geçtiğiyle ilgili bir yazı için: İskender Savaşır, "Modernizmin Eşiğinde", *Defter*, sayı: 5, Haziran-Eylül, 1988, s. 58-83.

36. Recaizade Ekrem'in bu içsizliği, erkeksi değerlerden uzaklaşmış, gösteriş ve süs düşkünlüğüyle kadınsı özellikler gösteren efemine Bihruz aracılığıyla işlemiş olması ilginçtir. Flau-bert'in içsiz kahramanı ise bir kadındır. Anreas Huyssen *Madame Bovary*'de kadının (Emma) aşağı edebiyatın okuru, erkeğin (Flaubert) ise sahici edebiyatın yazarı olarak konumlandırıldığına dikkat çeker. Sonuçta Flaubert'in modernizmi, Emma'nın okumaya bayıldığı şeyin tavizsiz reddi üzerine kuruludur, yani Emma'nın içine düştüğü çelişkiyi estetik olarak aşabilecek olan yazar Flaubert'dir. Bir bakıma Flaubert, kendi romantik mizacındaki sıçramayı bir kadın kahraman üzerinden yapabilmiştir. Ünlü "Madam Bovary benim" sözlerine rağmen, kadın kahramanın konumuyla yaratıcısının konumu arasında apaçık bir fark vardır. "Kadın Olarak Kitle Kültürü", *Eğlence İncelemeleri*, haz. Tania Modleski, çev. N. Gürbilek, Metis Yayınları, s. 235-57.

MİMARLIKTA TEHLİKELİ OYUNLAR

Gündelik Yapıların Nasıl Oluştuğu

Armağan Ekiz

Endüstrinin katılmaya davet ettiği oyun basittir. Verili parçaları eklemlemek ya da ayrıştırmak katılımcının uzman olmasını gerektirmez. Ürünle birlikte satın alınan *montaj kılavuzu* işin uzmanı tarafından önceden hazırlanmış, tasarı herkes adına önceden düşünülmüştür. Uzman sistem işin sürecini göz önüne sererek anlaşılmaz olanın önündeki perdeyi kaldırır, oyunu herkes için kolay, anlaşılır ve zevkli kılar.

Katılımcının oyundan aldığı zevk ise; beynin, gövdenin çoktan kaybedilmiş bir organı hâlâ varmış ya da gövde bir bütünmüş yanılsaması yaratarak eksik organda verdiği kaşıntı duygusunu, fantom sendromunu andırır: Satın alınmış ürün, montajın *anorganik*[1] yapım içeriğinden ötürü kırılgan bir yapıdır; bu yapının kullanıcının eline geçer geçmez parçalarına ayrılması, tasarım aşamasında öngörülmüştür. İnsan bedeni benzetmeleri üzerine kurulu organik yapımdan farklı olarak anorganik yapım; bütünün parçaları, gösterenin gösterdiği ile olan ilişkisini zayıflatır. Bütün parçaların üst üste bindirilmesinde ve yapının eksiklik ya da yokluk durumlarını örterek estetik birlik yanılsaması yaratan montaj etkinliğinin kendisinde belirir. Bir sürecin kurgulanması olarak montaj; sanatsal yaratı dışında toplulukların örgütlenmesini, mekânsal deneyimleri, zaman algısını, gündelik bilgiyi, politikayı, ekonomik ilişkileri, arzuyu ve aşk ilişkilerini belirleyerek ilgiyi birleşime girenin *ne* olduğundan çok bunun *nasıl* oluştuğuna yöneltir, anlam arayışını nesnenin kendisinden çok nesneler arası ilişkilerde sürdürür:

Çeşitli etkinliklerde bir araya gelen izleyici, belirli bir zaman dilimi içinde, kendisini bir topluluğun parçası gibi hissetmesine olanak sağlayan etkinliği satın almış bir tüketicidir. Söz konusu biraradalık, eylemin süre-

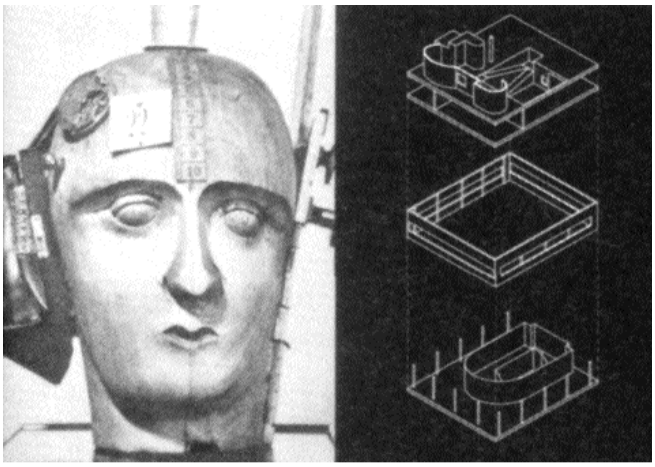
1. Hartoonian, G. (1994), *Ontology of Construction: On Nihilism of Technology in Theories of Modern Architecture*, Cambridge University Press, Cambridge.

si boyunca duyulan sonra da zayıflayarak yok olan bir örgütlenme hissidir. Bir noktadan ötekine ortalama 150 km/saat hızla ulaşabilen kişinin mekânsal deneyiminde birbirinden farklı bölgeler bir bütünlük olarak algılanır; bu algı gerçekte, hareketin yönüne ya da hızına bağlı olarak üst üste binen perspektif parçalarıdır, yolculuk sona erdiğinde mekânın bütünlüğü, zihinde parçalarına ayrılır. Tatil dönemleri, gerçekte geri dönüşsüz zaman içinde ilerleyen tüketicinin, döngüsel ya da tekrarlanabilir zaman içinde ilerliyormuşçasına zamanını iş ve eğlence zamanları olarak kurgulaması sonucu, yine kısıtlı bir zaman dilimi içinde eğlence imkânlarını satın aldığı tatil yanılsamasıdır. Tatilden dönülüp de işbaşı yapıldığında ruh, tatil öncesinde olduğundan ne daha sakin ne de daha sağlıklıdır. Gündelik haber, gerçeği ve gündelik yaşamın anlamını birbirinden ayıran dikkatsiz ilgiye ya da izleyiciye sunulmuş, boş konuşma tekniğini kullanan, kendini herkese açmakta engel görmeyen temelsiz söylemdir. Bu söylemi oluşturan parçalar ertesi gün ayrışıp bir başka biçimde örgütlenerek yepyeni bir bilgiyi oluştururlar. Boş konuşma, kendi gerçekliğinden uzaklaşan ve belirsizleşen izleyicinin nesne ve kişilere yönelik arzularını yönetir: arzu kurgulanabilir bir değişkene dönüşür; tatmin ise tam yakalandığı anda, karşılanamadan elden kaçmıştır.

Bir kez katıldıktan sonra bu aldatmacadan kurtulmak, sanıldığından da zordur; "beceri" gerektirir. Beceri edinme de, kişinin uzman sistem karşısında kendini var etme gereksinimi ile kurguladığı bir başka oyundur. Yine de bu hobi etkinliği, benzer bir gereksinimi karşılamak üzere geliştirilmiş bir başka uzman sistemin etkisi altında gerçekleşir. Bu sistem, "içinizdeki profesyoneli keşfedin" söylemi ile toplumsal eğilimlerden faydalanarak oluşturduğu katalog ürünlerini, farklılaşma ya da kişisellik getirdiği vaatleriyle pazarlar: "55.000-60.000 kalem malın sergilendiği BAUHAUS, kendin-yapçılar için gerçek bir cennet... Kendin-yap düşüncesini benimsemiş insanlar üniversal insanlardır. Biz Türk toplumu olarak üniversal olmaya yatkınız. Yani birçok basit ev işlerini ve onarımı kendimiz yaparız. Zamanı gelince musluk da değiştiririz, elektrik tesisatı da onarırız, halı da döşeriz, ufak bir raf da yaparız. Bu tür onarımlar... kendimize yabancılaşmamızın önüne geçer. Zaten kendin-yap bir çeşit özümüze dönüş değil mi?"[2] Üretime, sürecin son aşamasında eklemlenen kişinin ürettiği şeyin

2. Bursalıoğlu, Z. (1996), "Kendin-Yapçılar BAUHAUS'ta Hayallerinin Doruğunda", *Kendin-Yap Hobi Yetenek,* Sayı: 8.

Geçişli programlama. İki programı, birbirleri arasında uyum gözetmeden, her birini kendi mekân kurgusu bağlamında ele alarak birleştirmek.

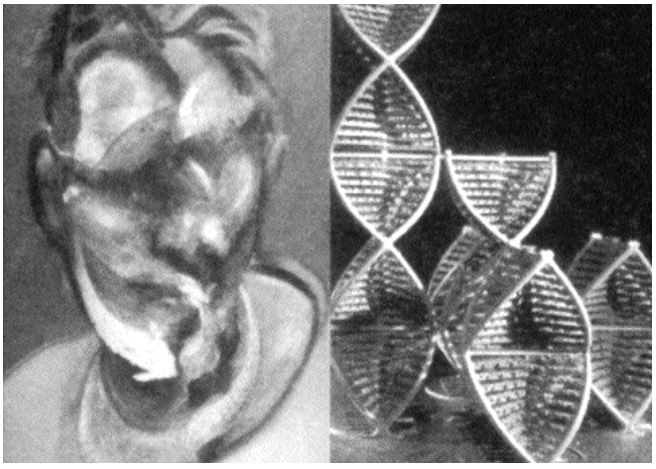


bağlantısız bölümlerin parçalı örgütlenmesi

kendi ürünü olması pek olası bir durum değildir. Böyle bir tasarı olsa olsa, kişiyi kendi gerçekliğinden ayıran, ona yarı tatmin duygusu veren, her an yeni bir arzu stratejisine kurban edilebilecek olan ve yaşantıya monte edilmiş bir başka zayıf yapıdır.

Eğlence dışında tüm gereksinimleri karşılanmış kişi olarak *Homo Ludens,* uzman sistemin sandığının aksine, tasarısını gerçekleştirirken kılavuz kullanmayan, katalog dışında kalan dolaylı araçlardan yararlanan ve elleriyle çalışan kişidir. Amatör kişinin kullandığı hazır kaynaklar, zaman içinde istiflenmiş olan, içlerinde onları biriktirenin deneyimlerini barındıran, aralarında dizimsel bir bağ veya bir arada oluşlarında nedensellik ilişkisi bulunmayan hurdalar ya da endüstrinin, seçme sürecinde atık veya değişim değer sistemine göre kullanımsız olarak adlandırdığı donanımlardır. Bunların farklı bir bağlamda yeni bir anlam ile kullanıma girmeleri, *yapıma* yönelik bilinçli bir etkinlik değil, birikimlerinin yarattığı rahatsızlık sonucu gelişen ve *oluş* durumunu ifade eden bilinçsiz bir etkinliktir. Ortaya konulan tasarı, içeriğindeki hazır kaynakların örtülü özelliklerini herhangi bir zaman diliminde, herhangi bir kişinin deneyimine bağlı olarak, herhangi bir biçimde açığa vurduğu bir araç, bir "meydan okuma" olarak var olur. Bu deneyim, yapı ile asimetrik etkileşim biçimi olan ve labirent me-

Çapraz programlama. Bir program için verili mekânsal kurgulardan başkalarını kullanmak, bir kiliseyi bovling salonu olarak kullanmak gibi. Tipolojik yer değiştirme ile benzeşir: hapishane mekânsal kurgusu içinde belediye binası, ya da otopark yapısı içinde müze gibi.



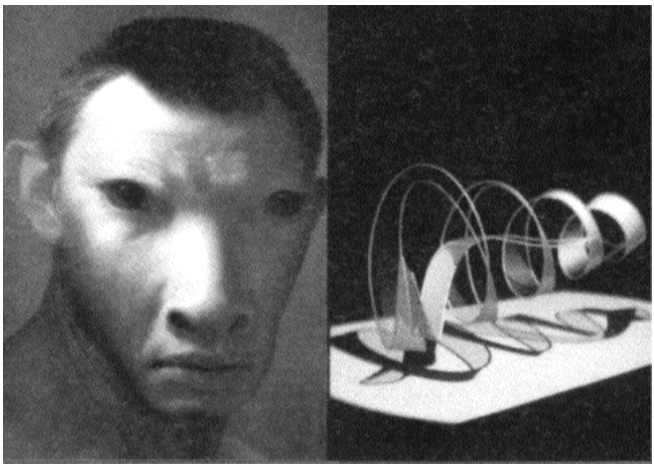
bağlantısız bölümlerin yer değiştirmeli örgütlenmesi

cazı ile modellenebilen bir diyalogtur. Labirent; "insan yaşantısının ve görünürdeki karmaşanın yoğunlaşmış sembolü, Truva kentinin kuruluşu ve ölülerin kutsanması üzerine oynanan danslı oyun ya da Yunan tiyatro mekânında (*orchestra-chora-chaos-choreography*) her zaman mevcut olan ama görünmeyen donuk dans"[3] anlamlarına da gelir. Mimarlık nesnesinin dans ile okunuşu, amaç taşımadan hareket etmeye bağlıdır. Top ve bilardo oyununda araya karışan bir devinimi, bir geri sıçramayı, bir engelden sakınmak için atın düz yoldan sapmasını; rastlantısallık içeren, aylaklık ya da doğaçlama tekniği sonucu gelişen bricoler[4] eylemini andırır. Dış ortamın katılımcıyı etkilediği ancak bunun bir amaç olmadığı bir iç deney sürecini mümkün kılar. Yapı anlamını, yaratıcısının niyetlerinde ya da düşlerinde değil, onunla girilen etkileşimde ya da içinde yaşanan deneyimde bulur.

Mimarlık nesnesi artık belirsizlik, yokluk, eksiklik, tanımsızlık durum-

3. Perez-Gomez, A., Holl, S., Pallasmaa, J. (1994), *Questions of Perception, Phenomenology of Architecture*, a+u publishing. Tokyo.
4. Lévi-Strauss, C. (1996), *Yaban Düşünce,* YKY, İstanbul.

Program bozumu. İki ya da daha fazla sayıda programın, A programının gerektirdiği mekânsal kurguların B programını ya da B'nin olası kurgularını bozması yoluyla birleştirilmesi. Yeni B programı, A'nın içerdiği tezatlıklardan çıkarılabilir ve B'nin gerektirdiği mekânsal kurgu A'ya uyarlanabilir.



bağlantısız bölümlerin dikişsiz örgütlenmesi

larını gizlemeyen, maddesel bölümlerini yıkmak ve yeniden yapmak üzere çevresi ile madde değişimi içine giren açık bir sistemdir. Doğa bilimlerinin görecelik, belirsizlik, entropi ya da evrim kuramı gibi verilerine de dayandırıldıktan sonra bu durum, yapının kurgusunun "alıntı olarak" (gramatoloji) oluşturulmasını ve yapay kaosu haklı çıkarır. Oysa ki –termodinamik– bir sistemin başka bir sisteme aktarabileceği iş miktarı olarak entropi fonksiyonu, izole bir sistem olan evrenin entropisinin arttığını, her an bir miktar enerjinin daha mekanik enerjiye dönüştürülemez duruma geldiğini ve evrenin giderek tükenmekte olduğunu öngörür.[5] *Dil* (soyut sistem) içinde dönüşen söz (bireysel edim) oyunu da, uzman sistemin varoluş biçimini belirleyerek katılımcıyı mekânı tüketmeye yönlendirir ve eksik parçayı bir türlü bulamayan oyuncuya zevkten çok acı verir.

—

5. Blatt, F. (1988), *Principles of Physics,* Allyn and Bacon. MA.

* Şekiller: UN Studio / Berke van Berkel ve Caroline Bos, 1999, "Parçalı örgütlenmeden dikişsiz örgütlenmeye, kolajdan hibride", *Move,* cilt: 2, Techniques, s. 85.

Şekil alıntıları: Tschumi, B. (1996), *Event Cities (Praxis),* The MIT Press, MA.

İNSAN OLMAK YETMİYOR

Meltem Ahıska

Çok uzun zaman geçti, sözcüklerimiz çok eskidi. Eskimiş sözcüklerle konuşuluyor burada. Kimisi derin bir içsıkıntısı yaratıyor kâğıda, havaya çarpar çarpmaz... Fazla anlamlı, çok anlamsız. Özgürlük örneğin. Ya da ait olmak. Biz olmak. Öteki olmak.

Sözcükler fazla kullanılmaktan yağlanmış, paslanmış, eprimiş şeyler gibi. Yenileri kolayca belirmiyor ak sayfa üzerinde. Hiç belirmiyor. Mürekkebin dağılmasıyla ya da kaza eseri beklenmedik şekiller oluşmuyor. Zaten son zamanlarda ne kılıç ne mürekkep kullanıyoruz, kazalara karşı tedbirliyiz. Sözcükleri kâğıda resmeden sadece tuşlar. Otomatik tuşlar. Kabul etmek gerekir ki otomatizm yatıştırıcı. Eskimiş sözcüklerin pis kokularını yok etmek için havaya sıkılmış oda deodorantı tadında. Ne söyleyeceğini bilmenin, bunu çok önceden bilmenin huzurunu dağıtıyor çeşitli mekânlara. Eller havada şekiller çiziyor konuşmaya eşlik etmek için, ama sözcüğün çevrimi elinkinden daha kısa, elin hareketinden önce tamamlanıyor anlamı. Her seferinde de biraz daha yıpranmış olarak yerine dönüyor, sayfasına, tekkesine.

Oysa her şey altüst ediyor bir yandan sözcüklerin düzenini, zaman-yer-im düzenlenişini. Sonbahar bitti, kış gelmedi. Depremler hiç bitmedi. Doğanın intikamından ürküyoruz. Aynı şekilde toplumun intikamından da. Giysilerin en mahrem köşelerine, ceplerine yerleşen jandarmalar kapsama alanının içinde mi dışında mı? Ekranda arzuladığımız kadınlar ve erkekler bizim suretlerimiz olabilir mi? Delilik zihinsel bir süreç midir, yoksa hızla üreyen bir hayvan mı artık? Süpermarket içindeyken kapılar hiç açılmamak üzere kapanabilir mi? Korkuyoruz. Ya yarın güneş doğmazsa. Ya yarın savaş çıkarsa... Ya para daha da şişerse... Ya anayolda lastiğim pat-

larsa? Her an "evrensel" şiddetin kör makinesi daha geniş bir alanı tarayabilir, bütün insani alanları birbirine çarparak anlamsızlaştırabilir. Ne sevinç paradan, ne inanç kara deliklerden, ne de bina atomun parçalanmasından ayrı durabilir o zaman. Ne de ömür istatistiklerden. Hayatımızda dilde karşılığı olmayan çok fazla görüntü, koku, sarsıntı, telaş belirdi.

Evrenle bir olduk sanki, evrenin bir parçası olduk. İnsanlığın en büyük özlemini, kendi dışına ve dünyanın dışına çıkma özlemini hızla gerçekleştiriyoruz. İnsanların nasıl yaratıldığını, nasıl çoğaldığını, nasıl öldüğünü anlayıvereceğiz birazdan. Büyük tasarım için doğmanın ve ölmenin anlamı kestirildiğinde, bedenlerimiz ve ruhlarımız bir atom kadar parçalanmaya yatkın, bir atom kadar özgür olacak. O zaman zihinlerimiz mükemmel bir yalnızlığa kavuşacak. Nihayet bana ağlayarak yaklaşan, ölerek uzaklaşan, gülümseyerek korkutan, intihar ederek sarsan insanlar anlamsızlaşacak. Mükemmel bir kaosun içinde zihnim uzun uzay gezintilerine çıkacak. Yazının, dilin, dansın... her ne olmuşsa hakikatin işaretleri bu kadim dünyada, yerçekiminden kurtulup zıplayacak. Bir daha yere dönmemek üzere.

Evrenin rüyası insanların uykularını bölüyor. Bu rüyaları hiçbir analist yorumlayamaz. Hiçbir hikâye onların kayıtsız karmaşasını anlatamaz. Bu rüyada boşluklar, bastırmalar, çarpıtmalar yok... Ne bir çağrışım, ne bir kıvrım... Bir ah! bile yok. Sabah vakitleri huzursuzlukları arttı... ne de olsa işe gitmek, daha çok para kazanmak, yeni eşyalar almak, hastanelerin duvarlarını yükseltmek için daha çok çalışmak, parçalanan bedenlere, kaybolan hayatlara, açlıktan ölenlere rastlamamak için daha hızlı yürümek, hatta mümkünse taksiye binmek lazım. İşimiz çok zor gerçekten. İnsan olmak yetmez, yetmiyor zaten, süpermen süpermen olmak lazım bazen.[1]

—

1. Bu "metnimsi"de eski, yeni çeşitli düşünce ve söz parçacıklarını serbestçe kullanmakta hiçbir sakınca görmedim. Ne de olsa hepimiz insanız.

EĞLENCE AHLAKININ ORTAYA ÇIKIŞI

Martha Wolfenstein

"Eğlence ahlakı", Amerikan kültüründe son zamanlarda ortaya çıkan gelişmelerden biridir. Bu yeni anlayışla birlikte eğlence, tabu olmasa bile sanık olma durumundan çıkarak, zorunlu olma eğilimine girdi. Günümüzde, insan çok fazla eğlendiğinden ötürü suçluluk hissetmek yerine, eğlenemediğinde utanmaya başlıyor. Eskiden oyun ve çalışma arasında bulunan sınırlar parçalanıyor. Oyunda insanın kendini başarı açısından değerlendirmesi öne çıkmaya başlarken, eğlenceler çalışma alanına sızıyor. Bu ikisi birbiriyle ilişkili olmakla birlikte bu gelişme, daha eski zamanlara özgü Püriten ahlakla belirgin bir biçimde çatışma halindedir.

Bu eğlence ahlakına temel oluştursun diye ben bu yazıda, son 35 yılın çocuk eğitimiyle ilgili düşüncelerin çözümlemesini sunacağım. Herhangi biri bu düşüncelerde, insan itkileri konusunda değişen anlayışı, bununla bağlantılı olarak ahlak görüşümüzün de değiştiğini gösteren oyun ve eğlence konularının değerlendirilmesinin değişikliğe uğradığını görebilir. Amerikan kültürünün görüngüleri olarak çocuk eğitimiyle ilgili bu değişen düşünceler, erişkinlerin tutumlarının geniş bir parçası olarak ele alınacaktır. Öyleyse, bu yazı iki kısımdan oluşacaktır: Birincisi, çocuk eğitimi literatüründen seçilmiş örneklerin çözümlenmesi ve ikincisi, bu literatürü örnekler gibi görünen ahlak öğretileriyle ilgili hipotezlerdir.

* Martha Wolfenstein, "The Emergence of Fun Morality", *Mass Leisure,* Eric Larrabee-Rolf Meyersohn (der.), ABD: Illinois Press, 1960, ss. 86-96. Çocuğa ve çocuk eğitimine bakışta, ABD'de, 20. yüzyılın başlarıyla ortası arasında ortaya çıkmış temel bir değişimi konu alan 1960 tarihli bu yazıya yer vermemizin nedeni –yayımlanmasından bu yana kırk yıl geçtiği düşünülürse bugün fazla "eski" kaldığı akla gelebilir haklı olarak–, bugünün ABD'si için değilse de, son yirmi yılda özellikle büyük kentlerinde önemli sosyal-kültürel değişimlere uğramış Türkiye'nin bugünü için anlamlı olduğunu düşünmemizdir. – *editörün notu.*

Çocuk Bakımında Değişen Temalar

Burada çocuk eğitimiyle ilgili sunacağım fikirler, Birleşik Amerika İşçi Çocukları Bürosu'nun yayınlarından alınmıştır. Bu yayınlar, muhtemelen belirli bir dönemde bu alanda uzmanlaşmış düşüncelerin büyük bir bölümünü ifade ediyor, ama gene de bunların ne kadar tipik olduğu başka yayınlarla karşılaştırılarak belirlenmelidir. Bu yayınları değişen belli tutumların göstergesi olarak alırken, bu tutumların anababalar arasındaki dağılımını ve anababaların çocuklara davranışlarının bu fikirlere ne kadar uyduğunu bir kenara bırakıyorum. Her iki konu da daha fazla araştırmayı gerektirir.

Geçen birkaç onyıl içinde çocuk eğitimiyle ilgili yenilikler, kolayca psikolojik araştırma ve kuramlardaki (özellikle davranışçılık, Gesell'in kasları hareket ettiren sinirlerin gelişimiyle ilgili kuralları ve psikanaliz) gelişmelerle bağlantılı görülebilir. Bununla birlikte, belli dönemlerde belli psikolojik fikirlerin ortaya çıkışı ve özellikle de yayılışı, muhtemelen daha geniş kültürel bağlamla ilişkilidir. Anababalara rehberlik etmek ve diğer eğitsel amaçlar için hazırlanan psikolojik kuramlar konusunda yapılacak dikkatli bir çalışma, bazı noktaların aşırı vurgulandığı, bazılarınınsa dikkate alınmadığı eldeki kuramlar arasından dikkatli bir seçmenin yapılmasını gerektirir.

Değişik içerikleriyle analiz edeceğim Çocuk Bürosunun *Bebek Bakımı* bülteni, ilk kez 1914'te yayımlanmıştır. Çeşitli baskıları üç ana gruba ayrılmıştır: 1914 ve 1921, 1929 ve 1938, 1942 ve 1945 (yani en büyük gözden geçirme 1929 ve 1942'de yapılmış).[1] Amacımız açısından ben (aşırı uç olmaları nedeniyle) 1914 ve 1942-1945 baskısını karşılaştıracağım, orta dönemi atlayacağım. Böylece bu iki dönem arasındaki aşamaları detaylandırmaktan çok (zaten bazı karmaşık kopukluklar gösteriyor) değişikliğin boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışacağım.

Bebeğin doğası, tanımlanmamış itkilerden oluştuğundan çoğunlukla insan doğasının itkisel olan yanını görmenin yararlı bir göstergesidir. Çocuktaki temel itkiler anlayışı, 1914'ten 1940'a kadar son derece aşırı dönüşümler geçirmiştir. 1914'te bebek son derece güçlü ve tehlikeli itkilere sahipmiş gibi görünüyordu. Bu itkiler, kendi bedeniyle sevişme, mastürbasyon ve parmak emmeydi. Bu dönemde, çocuk, itkilere dışardan bir müdahale olduğunda, "şiddete isyan eder" diye tanımlanmıştır.[2] İtkiler, "kolayca denetlenemeyecek hale gelebilir"[3] ve çok zararlıdır: "Çocuklar mahvolacak bir hale gelir."[4] Bebek, kendi hareketleriyle doğasının kendini yatkın kıldığı zevklere yönelebilir ya da bakıcısı tarafından verilen sa-

kinleştiricilerle emmeye kışkırtılabilir ya da bakıcının cinsel organını okşamasıyla tehlikeli zevklere yönelebilir.[5] Anne bu tür durumlara karşı uyanık olmalıdır; çocuğun bu günahkâr doğasına karşı yorulmadan savaşmalıdır. Anneye "mastürbasyon ortadan kaldırılmalıdır... tedavisi ise mekanik engellemeler içerir" denmiştir. Bacaklarını birbirine sürtmemesi için çocuğun ayakları beşiğin her iki tarafına da bağlanmalıdır; kendine dokunmaması için de geceliğinin kolları yatağa iğnelenmelidir.[6] Aynı şekilde parmak emme ile ilgili olarak, "birkaç gün ve gece elbisenin kolları parmaklarının üzerinden iğnelenebilir ya da suçlu elin parmakları kapanacak şekilde dikilebilir" ya da dirseğini sıkı saran bir çift kelepçe kullanılabilir.[7] Annenin parmak emmeyi durdurma çabası öylesine büyüktür ki, çocuğun gerekli el becerilerini geliştirebilmesi için ellerini zaman zaman serbest bırakmasına izin vermesi hatırlatılır; "ama uyku zamanıyla birlikte eller serbest bırakılmalıdır".[8] Çocuğun bu dönemde kendine dönük olan imgesi, kendi bedeninden zevk almaya çalışır. Bu nedenle, kendi kendini uyarmasını önlemek için elleri ve ayakları bağlanmalıdır.

Bunun tersine, 1942-1945 arasındaki bebeğin neredeyse bütünüyle zararsız bir şeye dönüştürüldüğünü görürüz. Geçmişteki yoğun ve aşırı itkiler yok olmuştur. Erotik zevke iten güdüler (ve aynı zamanda 1929-1938'de vurgulanan egemen olma güdüleri), zayıflamış ve ancak yer yer söz edilir hale gelmiştir. Bunların yerine, daha dağınık ve daha ılımlı nitelikte itkiler bulunmuştur. Bebek, kendi dünyasını keşfetmekle ilgilenmektedir. Bebek tesadüfen baş parmağını ağzına alırsa ya da cinsel organlarına dokunursa, bunlar yalnızca rastlantısal ve önemsiz şeylerdir, üstelik bunlar genellikle çocuğun araştırıcı gelişmesinin bir parçasıdır. Erojen bölgeler, 1914'te olduğu gibi bebeğin odaklandığı çekim bölgeleri değildir ve bebek kolaylıkla bunların ötesine geçerek bunlar kadar ilgi çeken başka alanlara yönelebilir. "Bebeğin yapacağı başka bir şey varsa, cinsel organıyla oynamaya vakit ayırmayacaktır."[9] Daha önceki bebek içe dönükken, bu bebek dışa dönüktür. Her şey onu ilgilendirir, ama hiçbir şey aşırı heyecanlandırmaz.

Son dönemde, anneye, çocuğun kendine dönük erotik olayları nasıl değerlendireceği anlatılmıştır: "Bebekler görebildikleri ve ulaşabildikleri her şeyi ellemek ve yakalamak isterler. Bir bebek, cinsel organlarını keşfettiğinde, bunlarla oynayacaktır. ... Akıllı bir anne bundan endişelenmez."[10] Daha önce çocuğun elini ayağını bağlama yöntemine karşılık anneye artık şöyle denir: "Oynayacak bir oyuncak verin eline, o zaman vücudunu bir oyuncak olarak kullanmaz."[11] Cinsel organlar, yalnızca oyuncağı olma-

yan çocuğun oynayacağı bir oyuncaktır. Benzer olarak, parmak emme konusunda da: "Bir bebek ulaşabileceği her şeyi araştırır. Yeni bir nesneye bakar, hisseder, sıkıştırır ve hemen hemen her zaman ağzına koyar."[12] Gene burada da daha önce "şiddetli" bir zevk, dünyanın keşfinde önemsiz bir olay haline gelmiştir. Eskiden anneden aralıksız gözetlemesi istenir, çocuk ağzına parmağı her koyduğunda çıkarması öğütlenirken, artık anneye kaygılanmaması söylenmiştir. "Bebek büyüdükçe, ilgi duyduğu başka şeyler emmenin yerine geçecektir."[13] (Bu arada parmak emmeyle ilgilenmeme durumu, oldukça yeni bir gelişmedir. 1938 baskısında bile geceleri bebeğe takılan, bileği büküp parmağını ağzına sokmasını önleyen, bileği dik tutan bir kelepçe resmi vardı. Mastürbasyon konusundaki tutum, çok daha erken gevşemiştir, daha 1929'da mekanik engellemelerin yerini dikkati başka yöne çekme almıştır.)

İtkilerin doğasındaki bu değişim ile ilgili görüş, şu soruya dayanır: Bebeğin hoşlandığı şey onun için iyi midir? Zevk ve iyi olan arasındaki zıtlık (pek çok çileci ahlak yasasında olduğu gibi) eski Amerikan ahlakının temelinde bulunmaktadır. Eğlenceli olan şeyin kötü ya da zararlı olup olmadığı konusunda çok güçlü şüpheler vardır. Bununla birlikte, son yıllarda bu ikiliği ortadan kaldırmak ve zevk alınan şeyin iyi olabileceğini söylemek için belirgin bir çabaya girişilmiştir. Çocuk eğitimi yazarları, bu konuda değişen fikirlere sahiptirler.

İlk dönemde, bir yandan bebeğin "ihtiyaçları", meşru gereksinmeleri, sağlığı ve mutluluğu açısından neyin temel olduğu konusunda, diğer yandan da bebeğin "istekleri", meşru olmayan zevkleri arasında açık bir ayrım vardır. Örneğin, bebeğin kucağa alınıp alınmaması konusu, bunu çok iyi gösteren bir örnektir. 1914'te bebeğin bir şeye ihtiyaç mı duyduğu, yoksa bir şey mi istediği konusunu belirlemek çok önemliydi. Ağlamak, kötü alışkanlıklar listesindeydi. Bebeğin ağlamaktan başka "ihtiyaçlarını" dile getirmesinin bir yolu olmadığı belirtilmişti; bebek bir ihtiyacını dile getirmek için ağlıyorsa, anne buna cevap vermeliydi. "Ama bebek deneyimleriyle istediği şeyi alacağını öğrendiği için ağlıyorsa, öğrenebileceği en kötü alışkanlıklardan birini edinmiştir." Bebek ağlarsa, "anne hastalık, ağrı, açlık ya da susuzluktan şüphelenebilir." Bunlar ihtiyaçları temsil eder. Bebeğin kontrol edilmesi sonucunda bunların olmadığı ortaya çıkarsa, "bebek muhtemelen kucağa alınmayı, yürümeyi, kendisiyle oynanmasını vs. istiyordur." "Bebeğin bütün ihtiyaçları karşılandıktan sonra, yatırılmalı ve ağlamaya bırakılmalıdır"[14] (bu durum 1942'ye kadar büyük ölçüde değişmeden kalmıştır).

1942-1945 arasında isteklerle ihtiyaçlar açıkça eşitlenmiştir. "Bir bebek bazen, biraz daha fazla dikkat istediği için ağlar. Tıpkı daha fazla besin ve su istediği gibi, belki de bazı koşullar altında biraz daha fazla dikkat istiyordur. Bebekler ilgi isterler; çok fazla ilgi isteyebilirler."[15] Bebeğin zevk için istediği şey, böylece tıpkı bedensel mutluluğu için istediği gereksinimler kadar meşru bir hale gelmiştir ve aynı şekilde karşılanması gereklidir. (Geçenlerde yapılan bir televizyon reklamına bakın, burada Angela Patri'nin belirttiği gibi: "Günümüzde gençlerin morallerini yüksek tutmak için televizyonlara ihtiyaç var, tıpkı sağlıkları için temiz hava ve güneşe ihtiyaçları olduğu gibi"; *New York Times,* 14 Kasım 1950.)

Bebeğin kendisi için iyi olan şeyleri isteyip istemediği, beslenmeyle ilgili olarak da karşımıza çıkar. İlk dönemde, bebeğin yediği besin miktarını düzenlemede bebeğin iştahına hiç dikkat edilmiyordu. Bebek yeterince doyduğunu bilemeyeceğinden, çok yemek vermenin mutlak bir tehlike olduğu söyleniyordu. Bu görüş, o zamanlar bebeği doymak bilmez itkilerden oluşan bir yaratık olarak kabul eden bir imgeyle uyum içindeydi. Bunun tersine, daha yakın dönemde "bebeğin iştahı, genellikle yediği besin miktarını düzenler" fikrine ulaşırız.[16] Böylelikle, bir kez daha itkiler tehlikeli olmaktan çıkar ve iyi şeyler olarak görülür.

İlk dönemde, bu itkilere boyun eğmek, bu itkilerin denetlenmeyecek boyutta artmasını teşvik etmekti. Ağladığında kucağa alınan, istediğinde sarılıp sarmalanan ve sallanan bir bebek çok geçmeden bir zorbaya dönüşürdü.[17] Bu görüş artık çarpıcı bir biçimde tersine dönmüştür. İlk dönemde bebeğin isteklerine yeterince hoşgörü göstermek, bebeği büyüdükçe daha talepkâr hale getiriyordu.[18] Böylelikle, bu eski kural: "Şeytana küçük parmağını ver, o tüm elini kapar" tersine döner. Artık: "Ona bütün elini ver, o yalnızca küçük parmağını alır."

Oyuna karşı edinilen tutum, itkilerle ilgili görüşlerle ve iyi ve zevk hakkındaki inançla ilgilidir. İtkilerin tehlikeli olduğu, iyi ile zevk veren şeylerin de birbirine karşıt olarak görüldüğü yerde, oyuna kuşkuyla bakılır. Nitekim 1914'te bebekle oyun oynamak, tehlikeli sayılıyordu; bu hoş olmayan zevklere yol açıyor ve bebeğin sinirlerini bozuyordu. Bebeğin oyun için kucağa alınması iç gıcıklayıcı, inanılmaz heyecanlar yaratan, zararlı bir şeydi. Oyun, korkulan erotik heyecanların izlerini taşıyordu. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu dönem yoğun mastürbasyon yasağının bulunduğu bir dönemdi ve cinsel organlarıyla oynayan ahlaksız bir bakıcı tarafından bebeğin mastürbasyona alıştırılabileceği konusunda kuruntular vardı.

1914'teki anneye şöyle deniyordu: "Anababanın çocukla oynamaması kuralı size katı gelebilir, ama kuşkusuz bu çok emin bir kuraldır. Küçük, narin ve sinirli bir bebeğin dinlenmeye ve sessizliğe ihtiyacı vardır ve bir çocuk ne kadar gürbüz olursa olsun, onunla oynanacak bir oyun az ya da çok zararlıdır. Bir bebeğin kahkahalarla güldüğünü, aşikâr bir keyifle bağırdığını duymak çok büyük bir zevktir ama çoğu zaman bu kahkahayı yaratmak için kullanılan gıdıklamak, çimdiklemek ya da havaya atıp tutmak gibi şeyler onu öfkeli ve huzursuz yapar. Baba eve döndüğünde, çocukla girişiği birkaç dakikalık oyunun... bebeğin sinirlerini ve her zamanki alışkanlıklarını bozabilmesiyle sonuçlanacağı"[19] kaçınılmaz bir gerçektir. Bu dönemde, "... sallanan atlar, salıncaklar, tahteravanlar vb. gibi oyuncaklar", "mastürbasyon alışkanlığının öğrenilmesinin" araçları olarak, mastürbasyonla ilgili bağlantısı açısından belirtilmiştir.[20] Oyunun tehlikeliliği, her zaman varolan ve bunlara karşı sürekli bir dikkat gerektiren bedensel itkilerin tehlikeliliğiyle bağlantılı görülür. (1929'da-1938'de oyun daha az yasak haline geldi, ama oyun günün belli saatleriyle sınırlandırılmalıydı. Bu dönemde, egemen olma itkisi, çocuğun doğasında en tehlikeli itki olarak görülen erotik itkilerle yer değiştirmiştir ve buna denk düşen bir başka tehlike de bebeğin ne zaman isterse annesini oyuna çağırmasıdır.)

Günümüzde daha yakın dönemde oyun, zararsız, sağlığa yararlı, kasları hareket ettiren sinir ve araştırma etkinlikleriyle ilgili hale gelmiştir. Gene oyun, çocuğun itkisel yaşamını sunan bilinmeyen bir zararsızlığa bürünmüştür. Oyunun, bebeğin gelişmekte olan kaslarını hareket ettiren sinirler ile ilgili etkinliklerini geliştirdiğinden ortaya çıktığı fikri, gittikçe daha yoğun bir biçimde vurgulanmıştır. "Bir bebek vücudunun bütün kısımlarını hareket ettirme ihtiyacındadır. Egzersiz yapma ihtiyacındadır... Çok erken bir yaşta bebek, ellerini, kollarını amaçsız bir biçimde hareket ettirir... Büyüdükçe, güçlendikçe, hareketleri daha canlı hale geldikçe ve bunları kontrol edebildikçe oyun oynamaya başlar."[21] Böylece oyun, başarılı bir biçimde sağlıksız heyecandan ve sinir zayıflığından ayrılmış ve kasların gelişimi, gerekli egzersizler, güç ve denetimle ilgili hale gelmiştir. Bu görüş de bebeğin libidinal etkinliklerini vurgulamaktan çok kaslarını hareket ettiren sinirlerle ilgili etkinlikleri vurgulanan bebek kavramına uygundur. Emme ve mastürbasyon yapmaktan çok dünyayı keşfetmekle ilgilenen bir bebek için oyun güvenli ve iyi bir şey haline gelmiştir.

Oyun artık hayattaki bütün etkinliklerle kaynaştırılmalıydı. "Oyun ve şarkı, hem annenin hem de bebeğin hayatın rutininden zevk almasını sağlar."[22] Oyunun her zaman yapılan işlerle karışması, iyi ve zevkli olanın bir-

birine karışması görüşüyle uygundur. Ayrıca, annenin şimdi oyunu her türlü etkinliğin yönü haline getirmesi teşvik edildiğinden, oyun yeni, zorunlu bir nitelik kazanmıştır. Annelere şöyle denir: "Bir anne çoğunlukla bebeğinin oyununa katılmaktan zevk alır. Her ikisi de annenin ve çocuğun hatırlayamayacakları kadar eski olan o küçük oyunlara katılmaktan hoşlanırlar." (Bu hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan söz edilmesi, daha yakın zamanı atlamanın bir yoludur.) "Günlük işler araya biraz oyun ve şarkı katılarak yapılabilir."[23] Böylelikle, artık annenin bebeği için yapması gereken günlük işleri etkin olarak yerine getirmesi yeterli değildir, aynı zamanda bunların anne ve bebek için eğlenceli olduğunu da göstermesi gerekir. Bu noktada, bir şey zorunlu hale gelmeden onun yapılmasına izin verilmiyormuş gibi görünüyor. Oyun, kötü olmaktan çıktığından, zararsız ve iyi hale geldiğinden, artık yeni bir görev haline gelmiştir.

İtkiler ve oyunun değerlendirilmesindeki değişikliklere uygun olarak, anababalık kavramı da değişmiştir. Daha önceki dönemde, annenin karakteri, güçlü bir biçimde ahlaken kendini adamaktı. Sık sık annenin "özdenetiminden", "bilgeliğinden", "güçlülüğünden", "tutarlılığından" ve "sınırsız sabrından" söz edilirdi. Bu bültenleri okuyan anneler ya bu erdemleri kendilerinde görüp gurur duyuyorlar ya da kendilerinden böyle olmaları beklendiğini düşünüyorlardı. Bu bültenlerin yazarları, annelerin kendilerini adama konusunda aşırıya gidebileceklerine inanıyorlardı. Bu nedenle, annelere kendi sağlıkları ve dolayısıyla da bebeğin iyiliği için beşiğin yanına yapışıp kalmamalarını, çok fazla eğlenmeseler de biraz mutlu olmalarını öğütlüyorlardı.[24] Bu dönemde çocuğunun itkilerini şiddetle reddettiği gibi, kendi itkilerini de reddeden bir anne tablosu çiziliyordu. Nasıl bebeğin ellerini zaman zaman serbest bırakması (parmak emmeye karşı verdiği savaşta aşırıya kaçmaması) söyleniyorsa, aynı şekilde annenin kendisine de görevlerine ara vermesi öğütleniyordu. (1929-1939 döneminde anababalık büyük oranda teknik bilgi sahibi olma haline geldi. Anababaların çocuğa rutinleri dayatması ve çocuğun da anababaya egemen olmasını önlemek için doğru tekniği bilmeleri gerekiyordu.)

Daha yakın dönemde, anababalık, hem anne hem de baba için çok önemli bir zevk kaynağı haline geldi (baba öncekinden daha çok tabloya girmeye başladı). Anababalara çocuk sahibi olmanın onları bir arada tutacağı, gençleştireceği ve onlara neşe ve mutluluk vereceği anlatıldı. Daha önce gördüğümüz gibi, zevk, eğlence ve oyun artık çocukla ilgili olarak girişilen bütün etkinliklere yayılmıştır. "Bebekler –ve çoğunlukla da anneleri– emzirmekten hoşlanırlar; emzirmek anneye sevinç ve mutluluk verir."

Banyo zamanında bebek annesini, babasını ve diğerlerini "eğlendirir".[25]

Anababalığın eğlence ve mutluluk yoluyla nitelendirilmesinin amacı, belki de değerler dizgesinde bu iki şeyi ayrıcalık olarak nitelendiren ailelere anababalığın özendirilmesiydi. Ama aynı zamanda bu eğilim yeni bir buyruğu dile getiriyordu: Çocuğunuzdan zevk almalısınız. Emzirmekten hoşlanmayan bir anneye pek çok annenin emzirmekten hoşnut olduğu söylendiğinde, kendi durumunda neyin yanlış olduğunu merak edecektir. Annenin kendini değerlendirmesi, yalnızca doğru ve gerekli şeyleri yerine getirip getirmediğine bağlı olmanın yanında, gönüllü olarak kendi denetimi altında olmayan duygu farklılıklarıyla ilgili hale gelmiştir. Eğlenmek, yalnızca izin verilen bir şey değil aynı zamanda istenilen bir şey olmuştur. Ama bu istek, eski ahlakın yükümlülüklerinden farklı bir özellik taşımaktadır.

Amerikan Kültüründe Çalışma ve Oyun: Bazı Hipotezler

Bu kısımda, çocuk eğitiminde ortaya çıkan tutumlarla, bugün Amerikan toplumunda ortaya çıkan daha geniş kapsamlı tutumlar arasındaki ilişki üzerine bazı saptamalarda bulunacağım. Bu tutumların sınıf, bölge vb. gibi şeyler açısından yayılımını, daha sonraki araştırmalarda tartışacağım.

İtki ve sınırlamalar konusunda değişen tutumların, oyun konusunda değişen davranış tarzının, çocuk eğitimi literatüründe bulduğumuz eğlence konusunda değişen değerlendirmelerin, erişkin yaşamının diğer alanlarında pek çok karşılığı vardır. Oyun, dinlence, eğlence artan bir biçimde Püritenliğin kötücül çağrışımlarından kurtulmuştur. Eskiden eğlence peşinde koşan insanın tehlikeye, kötülüğün derinlerine batabileceği yolunda bir düşünce varken, bugün insanın kendi kendine yeterince rahatlayamayacağı ve yeterince eğlenemeyeceği yolunda gözle görülür bir korku vardır. Yakın geçmişte eğlenebilmek için içki içerek gerginliği azaltma yolunda giderek artan bir eğilim vardı. Harold Laswell süperegoyu kişiliğin alkol içinde eriyebilen kısmı olarak tanımlamıştı. Korku duyulan itkilere sahip olmaktan ve vicdanımız bu günahkâr itkilerle başa çıkabilecek mi diye endişelenmekten, vicdanımızı bir başbelası olarak gördüğümüz ve itkilerimizin yeterliliği konusunda endişelendiğimiz bir döneme geçtik.

Bu yeni dönemde, eğlenmemek yalnızca pişmanlık duyulacak bir olay olmakla kalmıyor, aynı zamanda insanın kendisine saygısını da azaltıyor. Kendime soruyorum: Ben eğlenemiyorum, benim neyim var? İnsanın eğ-

lenmeyi beklerken eğlenememesi utanç duygusu yaratıyor. Eskiden genç bir kadının sıkça dışarı çıktığında yanlış davrandığı düşünülürken, bugün dışarı çıkmayan kızın nesi olduğu merak ediliyor. Eğlence ve oyun, yeni ve zorunlu bir yöne kaymış gibi görünüyor. Yasak itkilerin doyurulması, geleneksel olarak hep suçluluk duygusu yaratırken, günümüzde eğlenmedeki başarısızlık, insanın kendisine olan saygısını azaltıyor. Bu durumda, insan kendisini yetersiz, beceriksiz, işe yaramaz hissediyor. İnsan eskiden ahlak yetkelerinin suçlamasından korkarken, artık kendi çağdaşlarının kendisine acımasından korkuyor. *Filmler, Bir Psikolojik Çalışma*[26] adlı kitabımızda, Nathan Leites ve ben itkilerin engellenmesini vurgulayan eski "iyilik ahlakı"ndan farklı olarak, zevkin bu yeni zorunluluk özelliğine, "eğlence ahlakı" diyerek gönderme yaptık. Bu kitapta, şu günlerde gösterilen Amerikan filmlerinde sıkça rastlanan, başlıca olumlu özelliği eğlence için çok fazla çaba harcamadan hayatın tadını çıkarabilen erkeksi kız kahraman tipini seçtik. Bu kız, flörtü başlatıyor, bunu öylesine bir şey olarak görüyor ve erkekten aşırı bir duygusal yoğunluk beklemediğini açıkça gösteriyor. Erkek soğuk ve sakin görünmesine karşın, kız erkeğin eğlence merakından kuşkulanmadığını göstererek erkeğin özsaygısını destekliyor. Böylece kız, eğlence ahlakının yarattığı baskılardan kurtulma sağlıyor.

David Reisman *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*[27] adlı kitabında, iş ve meslek yaşamında çalışma ve oyunun ne kadar yaygın bir biçimde birbirine karışmış olduğunu incelemiştir. Daha önce çalışmadan keskin bir biçimde yalıtılan eğlence gibi etkinlikler, iş ilişkilerinin parçası haline gelmiştir. Daha önceleri çalışma etkinliğiyle ilgili olarak görülen hoşa giderlik ya da sevilen bir kişi olma gibi kişilik yönleri, giderek artan bir biçimde çalışma yaşamında rol oynamaya başlamıştır. İş arkadaşlarıyla olan ilişkiler giderek çalışma saati dışındaki ilişkilerden daha az ayrılabilir hale gelmiştir. Böylelikle, çalışma ve oyun karşılıklı olarak birbirine sızmaya başlamıştır. Daha önceleri çalışma saatlerinin dışında yer alan davranışlar ise, artık çalışma yaşamının içine sızma eğilimindedir. Bunun tersine, oyun daha önce yalnızca çalışmaya uygulanan başarı ölçütleriyle ölçülmeye başlanmıştır. İnsan yalnızca, kişisel ilişkilerinde değil, çalışma ilişkilerinde de şu soruları soruyor: Benden hoşlandılar mı? Onlar üzerinde iyi bir etki bıraktım mı? Oyuna gelince, işten hiç geri kalmayacak şekilde insan şunu soruyor: Yapmam gerekenleri yapabiliyor muyum?

Geçmişte çalışma ve oyun daha keskin bir biçimde birbirlerinden ay-

rıldığında, erdem çalışmayla, günah tehlikesi de oyunla ilişkilendiriliyordu. İtkilerin doyurulması, insana hem yoğun heyecan hem de yoğun günah işleme olanakları olarak sunulmuştu. Bugünse itkilere karşı artık eskiden olduğu kadar büyük heyecan uyandırmayan oldukça yüksek bir hoşgörü düzeyine ulaştık. Acaba şeytanın var olmadığını anladığımız için mi oyunla eğlenceyi, çalışmayla, çocuk bakımıyla vb. kaynaştırıyoruz? Ya da acaba (bilinçli olarak hesaplamadan) itkilere karşı yeni bir türde savunma mı geliştirdik? Bu savunma, derin, yoğun ve yalıtılmış bir doyumun sürmesini engelliyor ama öte yandan, doyumun etkisini azaltan bir karışımla onu bütün etkinliklere yayıyor. Böylelikle de Püritenlik geleneğini bilmeden ve fark etmeden hâlâ koruyoruz. İyi olduğumuz için kendi kendimizle gurur duymuyoruz ve yeterince eğlenemediğimiz için gizli gizli üzülüyoruz. Ama gizli süperego, bizim sandığımızdan daha iyi çalışıyor, oyunu küçük dozlarda çalışmaya dağıtıyor ve oyuna da bir başarı kuralı getiriyor. Son derece şiddetli kendi kendisiyle sevişme zevkleri olan ve oyunun nadir tehlikeli anlarında kendini kaybeden bebek imgesi bugün yerini ilgili ama yoğun bir biçimde heyecan verici olmayan ve zararsız oyunları günün rutinine serpiştirilen, kendi dünyasını keşfeden bebeğe bırakmıştır. Buradan da, yoğun zevkten uzaklığın etkisiyle çalışma yaşamına kişisel ilişkiler ve eğlence talepleri sızan ve oyun zamanını, eğlenmesi gerektiği kadar eğlenip eğlenemediği konusunda, eğlenme kapasitesiyle ilgili kuşkularla geçiren erişkine ulaştık.

Eğlence ve çalışmayı birbiriyle karıştıran ve görünüşte çalışmayı daha kabul edilebilir hale getiren ama sonuçta eğlencenin etkisini azaltan bir başka örnek sunmak istiyorum. Geçenlerde, on yaşında bir çocuk bana okul kitaplarından birini gösterdi. *Range Riders* başlıklı kitabın kapağında dörtnala giden at üzerinde bir kovboy vardı. Kitabın alt başlığı "Sayılardaki Maceralar"dı; bu bir aritmetik kitabıydı. Problemler, atlarla, kovboylarla vs. ilgiliydi. Amerikalı okullu çocuğun geleneksel imgesi, kaçınmaya çalıştığı son derece zor ve sıkıcı dersleri içeren kocaman bir ders kitabıyla oturan bir çocuktur. Bu ders kitabının içine dörtgözle okuduğu vahşi batı, dedektif öykülerini vb. içeren bir kitap saklamıştır. Bu iki kitap şimdi kaynaştırılıp tek bir kitap haline getirilmiştir. Bu durumun aritmetiği daha ilginç kılıp kılmadığını bilmiyorum. Ama kovboyları daha az heyecan verici hale getirdiği konusunda kuşkularım var.

Not. Yukarıdakiler yazıldığından bu yana bu *Bebek Bakımı* bülteninin 1951 güzünde yeni bir baskısı çıktı. Bu yeni bülten, 1942-1945 baskısındaki bazı eğilimleri tekrarlıyor ama aynı zamanda bazı değişiklikleri de içe-

riyor. Eğlence ahlakının belirginliği sürüyor. Yeni anababalara bebeklerinden zevk alıyorlarsa, iyi bir başlangıç yaptıkları söyleniyor (s. 3). Çocuk, anneyle babanın "birbirlerinden zevk alan iki kişi olduğunu" öğrenmelidir (s. 1). Bebeğe katı yiyecekler vermeye başlamak, anne için "eğlenceli" ve "eğlendirici"dir ve "bu sizin için iyi geçen bir zamansa, bebek de bu deneyimden zevk alacaktır" (s. 32). Anne bebeğin banyosunu olması gereken "zevkli bir saatte yapmalıdır ... acele ederseniz, banyo zamanı ikiniz için de olması gerektiği gibi bir banyo olmayacaktır" (s. 64).

Gördüğümüz gibi, son zamanlarda yetişkinleri endişelendiren eğlenme zorluğu, artık bebeğe (bebeği itkilerden oluşan bir model olarak gören genel eğilimini izleyerek) de atfedilmiştir. Bebeğin de artık canı sıkılabilir. Cansıkıntısı, bebeğin kendi bedeniyle sevişme etkinliklerinin ana nedeni haline gelmiştir. Bebek, "yalnızlıktan" ya da "cansıkıntısından" parmağını emebilir (s. 57). "Cansıkıntısı" nedeniyle sallanabilir, ya da gürültü yapabilir (s. 56). Tuvalet eğitiminde anne bunun bebek için "bir sıkıntı" haline gelmemesine dikkat etmelidir (s. 87). Mastürbasyondan ancak tuvalet eğilimi verilen bölümde söz edilmiştir: "Bebek bazen tuvalette otururken ya da çıplak olduğu zamanlarda cinsel organlarıyla oynar" (s. 87). Organlarıyla oynamasının nedeninin açık açık sıkıntı olduğu söylenmese de, bebeğin tuvalette sıkılabileceği söylendiğinden biz bebeğin mastürbasyona sıkıntı yüzünden başvurduğunu parmak emme, sallanma, kafasını sallama benzetmesinden çıkarabiliriz. Böylelikle, başlangıçta çok şiddetli itkilerin etkisiyle ortaya çıkan daha sonraları azalarak bedeni keşfetme eğilimine dayanan kendi bedeniyle sevişme etkinlikleri, artık sıkıntıdan kaçmak için yapılan şeyler olarak yorumlanmıştır. İtkisel yoğunluğun azaltılması, öncekinden daha da fazla bir biçimde sürmektedir.

Bebeğin vücudunu keşfetme itkisi, vurgulanmaya devam etmektedir. Bunu bebeğin itkisel özelliklerini zararsız görme çabası olarak yorumladık. Ama itkilerin Püritenci bir yaklaşımla lanetlenmesi, bu yer değiştirmeyle yeniden ortaya çıkıyordu. Artık bebeğin vücudunu keşfine sınırlar getirilmeliydi. "Biliyoruz ki bebeğin her yere emekleyerek gitmesine izin verirsek, başı derde girebilir." Bu nedenle, "bu keşifte", ona "sınırlar" getirmeliyiz (s. 76).

İtkilerin tehlikeliliğine olan inancın, bu itkilere karşı hazırlanan savunmalar aracılığıyla ortadan kalktığını gösteren çok çarpıcı işaretler vardır. 1942-1945'te, bebeğin taleplerinin erkenden doyurulmasının, onun daha sonra gelen taleplerinin yumuşamasına yol açtığı görüşü ileri sürülmüştü. Bu son bültende, bu konuda bir çatışma var. Bazı alanlarda, özellikle par-

mak emme ve yiyecek tercihiyle ilgili alanlardaki davranış kuralı korunmuştur (ss. 47-57). Ama egemen olma itkisi açısından bu kural tersine çevrilmiştir. 1920'li yıllarda görülen, ailesi izin verirse bebeğin denetimi ele geçirebileceği korkusu yeniden ortaya çıkmıştır. Bebek "dikkat çekmek için akıldışı taleplerle kendini ailesine acındırarak" istediğini yaptırabilir (s. 55). Bebeğin arkadaşlık ya da ağladığında kucağa alınma ihtiyacı vurgulansa da, anne aynı zamanda şöyle uyarılmıştır: "Her sızlandığında bebeğinizi kucağa almak gibi bir alışkanlık edinirseniz, bebeğinize yarardan çok zarar verirsiniz." Doyurulan bu talep azalmak yerine artmaya yönelir. Anne, "bebeğini gittikçe daha talepkâr bulur" (s. 54).

Böylelikle, insan itkileriyle yüzleşme ve bunları kabul etme konusundaki çelişki, çözülememiştir. İtkileri sulandırma ve dağıtma yolundaki çaba, insanı bir yandan yeterli itkisel yoğunluk, cansıkıntısı ve eğlenememe konusunda birtakım kuşkulara götürüyor. Diğer yandan, şu ya da bu biçimde itkilerin denetlenemeyecek ölçülere kadar artması konusundaki endişe de başarıyla savuşturulmuş olmuyor.

Çeviren: Filiz Aydoğan

NOTLAR:

1. Çözümlemelerim, belirtildiği gibi 6 baskıya dayanmaktadır. 1926 ve 1940 baskılarını bulamadım.
2. *Infant Care. U.S Department of Labor, Children's Bureau,* Washington, DC, 1914, s. 58.
3. *A.g.y.,* s. 62. 4. *A.g.y.* 5. *A.g.y.* 6. *A.g.y.*
7. *Infant Care,* 1914, s. 61. 8. *A.g.y.* 9. *Infant Care,* 1942, s. 60.
10. *A.g.y.* 11. *A.g.y.* 12. *Infant Care,* 1914, ss. 59-60. 13. *A.g.y.*
14. *Infant Care,* 1914, ss. 60-61. 15. *Infant Care,* 1945, s. 52. 16. *A.g.y.*
17. *Infant Care,* 1914, ss. 60-61. 18. *A.g.e.,* s. 30.
19. *Infant Care,* 1914, ss. 59-60. 20. *A.g.e.,* s. 62.
21. *Infant Care,* 1942, s. 41. 22. *A.g.y.* 23. *A.g.y.*
24. *Infant Care,* 1914, s. 34. 25. *Infant Care,* 1945, s. 1, 29, 38, 62.
26. *Glencoe,* Illinois: Free Press, 1950.
27. New Haven: Yale University Press, 1950.

KÜRESELLEŞMENİN TUZAKLARI: TARİHE KARŞI TANINMA POLİTİKALARI

Aristides Baltas

Öyle görünüyor ki konferansımızın teması, "Avrupa kentleri ve bölgeleri için radikal bir kültürel gündeme doğru", günümüzde Yugoslavya'da ve Yugoslavya için yapılan savaşların ışığında yeni bir anlama bürünmüş durumda. Bu temayı tanımlayan başlıca terimler (*radikal, kültürel, Avrupa, bölge*) şimdi artık yeni ve kararsız içerikler, öngörülemeyen ve muğlak bağlamsallıklar, araştırılmayı bekleyen derinlikler, yeni anlamsal boyutlar kazanmış gibi görünüyor. Burada, düşman güçlerin kendilerine mal ettikleri şeyleri, Sol için hâlâ geçerli olanlardan ayırt edebilmek için bu beklenmedik konfigürasyonları incelemeye çalışacağım. Çıkış noktam, söz konusu savaşın tartışmasız ve elden geldiğince özlü biçimde sunulan sade bir nitelemesi olacak.

Yugoslavya savaşı, küreselleşme çağını resmi olarak başlatmıştır. Bu savaşta NATO, kelimenin tam anlamıyla devasa boyutlarda bir gösteriyle, yeni dünya düzeninin yenilmez teminatçısı, küreselleşmenin silahlı gücü olarak yeni rolünü açık bir şekilde üstlenmiştir. Bir başka deyişle bu savaş, NATO'nun küreselleşmenin çıkarları her gerektirdiğinde doğrudan müdahale etme hakkını kendisinde gördüğünü; (küreselleşmenin bakış açısından) iflah olmaz biçimde bürokratik ve yapısı gereği güvenilmez olan Birleşmiş Milletler'e boyun eğmeyeceğini açıkça ortaya koymuştur. Buradan çıkan anlam, gerek dar ekonomik gerekse jeopolitik anlamdaki geleneksel çıkarların ikincil hale gelmiş olduğudur. Savaşın esas amacı simgeseldi: Kosova olayı NATO'ya, nasıl bir noktaya geldiğini ve bundan sonra nasıl bir yol izleyeceğini tüm dünyaya göstermek için mükemmel bir fırsat sunmuştur. Bütün dünya da bu dersi öğrenmeye zorlanmıştır. Pek çok şeyin yanı sıra ulusal sınırlar, ulusal egemenlik ve tüm bu "modası geçmiş" nosyonların insanlara ifade ettiği şeyler NATO tarafından bir engel sayılmamaktadır. Küreselleşmenin uzlaşımsal, tarihsel ya da herhangi bir aşkın meşruiyete ihtiyacı yoktur. Tıpkı Napolyon gibi, küreselleşme de kendi kendisini meşrulaştırma gücüne sahiptir.

Elbette tüm bunların tam anlamıyla doğru olmadığını biliyoruz. NATO bu savaşı çok saygıdeğer bir bayrak altında gerçekleştirmiştir. İnsan hakları bayrağıdır bu; insanların uğruna kanlarının son damlasına kadar sa-

vaştıkları, dünyanın demokratik olmakla övünen tüm ülkelerinin Anayasalarının bizzat altında yazıldığı bu bayrak, son birkaç yüzyıldır insanlığın en cömert kesimlerini harekete geçirmiştir. Üstelik aynı bayrak, daha modern –veya daha ziyade postmodern– tanınma politikaları adı altında, Atlantik'in her iki yakasında da Sol'un önemli bir bölümünün toparlanma çağrılarının temelini oluşturmuştur. İşte Avrupa ve ABD Solu'nun büyük bölümünü –NATO'nun ardında doğrudan saf tutmadılarsa eğer– yansız bir tutum almaya zorlayan da hem bayrağın bu tarihsel anlamı, hem de siyasal düşünceyle eylemin birbirine yaklaşması için böyle bir yol sunuyor olmasıydı.

Dolayısıyla bir sorunla karşı karşıyayız. NATO'nun Sol'un ilkelerini kabul ettiğini düşünemeyeceğimize göre, bu muğlaklığı çözmek zorundayız. Bunu yapmanın bir yolu, tanınma politikaları ifadesinin genelde nasıl algılandığını araştırmak ve bu algılamanın daha derinlerine inmeye çalışmaktır. Bu süreçte, söz konusu genel algının Sol için temel önem taşıyan bir şeyi, dahası NATO'nun kendini meşrulaştırmak için kullanmakta hayli zorlanacağı bir şeyi gözlerden sakladığını göreceğiz.

Tanınma politikalarının, "naif" demesek de basit bir "tanımı" şöyle bir şey olabilir: Bunlar, yeryüzünde varolan –etnik, ırksal, dilsel, bölgesel, dinsel, cinsel, edebi, sanatsal vb. yönlerden farklı– tüm kültürlerin mümkün olduğunca barış içinde ve birbirlerine karşılıklı yarar sağlayacak biçimde birarada yaşamasını amaçlayan politikalardır. Dolayısıyla Sol'un politikalarındaki kültürel vurgu ya da kültürel dönüş, bu farklı kültürlerin tanınmasına, pozitif yönlerine –bazen azınlıkların aktif biçimde savunulmasının gerekmesi bağlamında– ve insanın kendi kimliğini zenginleştirmek için başkalarından bir şeyler öğrenme çabasına işaret etmektedir. Bu nedenle tanınma politikaları, varolan kimlikleri tanıyan ve onlara etkin bir saygı gösteren kimlik politikalarıdır aslında. Burada bizi ilgilendiren bakış açısından kabaca söylemek gerekirse, tanınma politikaları Sol'un politik gündemini, insan hakları nosyonunun postmodern ve buna karşılık gelecek tarzda inceltilmiş bir versiyonu etrafında örgütlemek için gösterilen çaba anlamına gelmektedir.

Şimdi anlatacaklarım kişisel bir deneyimi hikâye etmek yoluyla hâlâ oluşum aşamasındaki birtakım ön düşünceleri aktarma çabasından ibaret olduğu için, tanınma politikalarına dair geniş kuramsal ya da daha doğrudan politik literatüre girmeyeceğim. Saptamalarım bir yandan sıklıkla üstünkörü ve eleştirellikten uzak oldukları izlenimini bırakacak, öte yandan daha incelikli ele almayı gerektiren meseleleri abartıyor ya da çok basitleş-

tiriyor olacağım. Tek mazeretim bu konuların aciliyet taşıması, dolayısıyla tartışmayı açma ihtiyacının böyle bedelleri ödemeyi göze almayı gerektirmesidir.

Konuya böyle kaba bir giriş yaptıktan sonra, vurgulamak istediğim ilk nokta tanınma politikaları üzerine hali hazırda mevcut olan çoğu kavramsallaştırmanın konularına tipik olarak *statik* bir biçimde yaklaştıklarıdır. Yani kimlikler itibari değerleriyle, tamamen bunları taşıyan insanların bugünkü ihtiyaç ve ilgilerine bağlı olarak kendilerini gösterdikleri biçimde, bu insanların toplumumuzda bulundukları pozisyonlara göre ele alınmaktadır. Elbette ki kimlikler belli geleneklerin sonucu olarak düşünülürler, ancak nedense bu gelenekler veri kabul edilmektedir. Kendilerinden kaynaklanan kimlikleri taşıyan insanlar için taşıdıkları önem kabul edilse de, bu gelenekler söz konusu kimlikleri oluşturmakla görevlerini tamamlamış, dolayısıyla ilelebet donmuş birer veri olarak gösterilir. Bu, tarihsel yükleri bastıran, sanki tarihsel geçmiş günümüzdeki kaygılar üzerinde hiçbir etkiye sahip değilmiş gibi seyreden tümüyle senkronik bir tablodur. "Politik doğruculuğun" tüm tehlikeli biçimciliği de bu statik tablodan kaynaklanmaktadır.

Buna karşıt olarak ben, farklı kimliklerin oluşumuna neden olan geleneklerin her zaman çatışmalarla yüklü olduğunu öne süreceğim. Bu kimlikler, bu tür çatışmaların zaman zaman geçici çözümler bulmayı başardığı karmaşık tarihsel süreçlerin sonucudur. Böylesi çözümler, bugünkü kimliği oluşturan farklı unsurları (değerleri; simgeleri; bağlılıkları; âdetleri; kısmi aidiyetleri; belli bazı düşünme, etkinlikte bulunma ve davranış yollarını) değişen derinlik ve önemdeki tortular içinde sabitlemektedir; ancak bu tabakalar ille de birbirleriyle tümüyle uyumlu ya da kendi içlerinde tümüyle tutarlı değildir. Sıklıkla iç gerilimler ya da çelişkiler, çatışan norm kümeleri, birbirlerinden ayrılan kimlik örüntüleri içerirler. Dolayısıyla kimlikler, kendi içlerinde genellikle kabul edildikleri kadar huzurlu ya da sabit değildir. Tarihsel bir derinliğe sahip olan kimlikler, parçalanmış ya da en azından çatlamışlardır. Bu tarihsel içerik uzun süredir rafa kaldırılmış olsa bile, bir kriz anında varlığını belli eder ve beklenmedik biçimde kendini gösterir. Bu, başka şeylerin yanı sıra, tarihin hiçbir zaman tamamıyla bastırılamayacağının da işaretidir. Geçmiş, o tuhaf hayaletvari tarzıyla, her zaman "canlı" kalır.

Ne demek istediğimi daha iyi anlatmak için, izin verirseniz kişisel bir anımı aktaracağım.

Birkaç yıl önce, Yunanistan ile Türkiye arasında uzun zamandır varo-

lan –açık bir düşmanlık demesek de– gerilimin elbette ki farkında olarak ilk defa İstanbul'a gittim. Ancak kimliğim başka şeylerin yanı sıra Yunan Solu'nun Avro-komünist geleneğine ait olmamla şekillendiği için, olaylara milliyetçi bir çerçeveden bakmıyordum. Tersine çok sayıdaki Türk kimliğini anlamak ve iki halkın birbirini daha iyi anlamasını sağlamak için gereken çabayı göstermeye hazırdım. Ama meselenin bu kadar basit olmadığı ortaya çıktı. Hiç sorgulamadan kabul ettiğim çok fazla şey vardı.

Her şeyden önce, İstanbul bende büyük bir hayret uyandırmıştı. Burası dünyanın en büyük kentlerinden biri diye düşünmüştüm; buraya kıyasla Atina kasaba sayılır. Bu durumun neredeyse iki bin yıldır böyle olduğunu tarihten "biliyordum", ama bu "bilgi" sessizce rafa kaldırılmıştı ve bütün duyularımla orada fark edeceğim şeye beni hazırlayamamıştı. (Evet, İstanbul tüm duyuları harekete geçiriyor.) Bu fark edişin, hâlâ uzlaştırmayı başaramadığım çeşitli anlamları vardı. Bir taraftan İstanbul "benim" kentimdi. Hem Bizans İmparatorluğu'nun hem de Yunanlıların sonraki dört yüz sene hâkimiyetinde yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olduğundan, İstanbul "benim" başkentimdi. İstanbul'un hâlâ dünyanın en büyük kentlerinden biri olmaya devam etmesi, beni kişisel olarak gururlandırıyordu. Ancak öte yandan, İstanbul kesinlikle bir Türk kentiydi. Hiç kimse, özellikle de Sol, milliyetçilik-karşıtı bir gelenekten gelen kimse bunu yadsıyamaz.Yunanlılar İstanbul'u sonsuza kadar kaybetmişlerdir. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğim şeyleri hissetmeye "hakkım" yoktu. Bu çelişik kimliklerin barış içinde olmayan birarada varoluşlarının bana neredeyse fiziksel bir acı verdiğini söylemek abartma olmaz.

Ancak hepsi bu kadar değil. Birçok cami ve Osmanlı'dan kalma tarihi yapıyı ziyaret edişim, bugün genel olarak İslam'a ait her şeye yapıştırılan fundamentalist çağrışımlarla basit bir biçimde ilişkilendirilemeyecek olan İslam medeniyetinin derinliğini ve önemini anlamamı sağladı. Dahası, Kanuni Sultan Süleyman'a adanan anıtı gördüğümde gerçek bir fiziksel şokla fark ettim ki Süleyman aynı zamanda benim atalarımın da hükümdarıydı; yani salt Türklerin değil "benim" de hükümdarımdı. Osmanlı İmparatorluğu çok-uluslu, çok-dilli bir yapıya sahipti ve Yunanlılar bu toplumun hiç de en alt katmanında yer almıyordu. Tersine, atalarım imparatorluk ticaretinin büyük bölümünü ellerinde tutuyor, devlet bürokrasisinin işlemesini sağlıyorlardı. Bu sayede büyük imtiyazlara sahiptiler. Dolayısıyla görüldüğü gibi, tarih yalnızca Türklerle ve Yunanlıları birbirine düşman kamplara ayırmamış, aynı zamanda onların birliğini de sağlamıştır.

Deneyimlerimin üçüncü bölümü, Ayasofya ziyaretimle ilgili. Son bin

beş yüz yıldır heybetli bir şekilde yerinde duran Ayasofya, hiç kuşkusuz insan yaratıcılığının mucizelerinden biridir. Yunan Ortodoks inancının en önemli anıtı, inşa edildiğinden beri (gelenekleri nedeniyle neredeyse tanımı gereği Ortodoks olan) Yunanlıların kendilerini özdeşleştirdikleri başlıca simgelerden biridir. Ancak Ayasofya bugün, pek çok diğer ünlü Bizans kilisesi gibi, dini görevlerin yerine getirildiği bir yer olmaktan çıkmış, daha çok turistik ziyaret yeri haline gelmiştir. İtiraf etmeliyim ki bu beni, geriye dönük bir duyguyla, hem kızdırdı hem de üzdü. Kendimi, inançları için mücadele ederken ve bu inancın temel simgeleri muzaffer düşmanın elinde kutsallıklarından mahrum bırakılırken acı çeken atalarımla özdeşleştirdiğimi fark ettim. Kendimi hiçbir zaman pek de dindar bulmadığım için, İstanbul deneyimimin en garip bölümü oldu bu.

Bu deneyim aynı zamanda daha yakın döneme dair pek çok şeyle de ilişkilidir. 1922'de, Mustafa Kemal'e karşı yürütülen genel emperyalist mücadeleye dahil olan Yunan ordusunun bozguna uğratılmasından sonra, nüfus mübadelesi gerçekleştirilmiştir. Bir milyondan fazla mülteci Yunanistan'a gelmeye zorlanmış, bu mülteciler kentlerle kırları doldurmuştur. Doğal olarak bu olay Yunanistan'da o günden bu yana "Küçük Asya Felaketi" diye adlandırılmaktadır. Ve yine doğal olarak Yunan ordusunun bozguna uğratılması Türkiye'de ulusal bir bayramla kutlanmaktadır. Bazı Yunan mülteciler hâlâ hayattalar, hâlâ sıla hasreti çekiyorlar ve karşılarına çıkan her fırsatta Türkçe konuşmaktan zevk alıyorlar. Ancak İstanbul'a gitmeden önce fark edemediğim şey, yine "biliyor" olmama rağmen, Yunanistan'dan ayrılmaya ve Türkiye'ye gitmeye zorlanan birçok mültecinin de bulunduğu gerçeğiydi. Bu mültecilerin bazıları da hâlâ hayattalar, hâlâ sıla hasreti çekiyorlar, Yunanca biliyorlar ve karşılarına çıkan her fırsatta Yunanca konuşmaktan zevk alıyorlar... Yunanistan ve Türkiye'nin, tipik bir Yunanlı ya da Türkün kendisine görme izni verdiğinden çok daha fazla ortak yanı var hâlâ.

Şimdi toparlayalım. İstanbul'da geçirdiğim iki hafta bana çok açık bir biçimde kanıtladı ki kendi kimliğim, en azından burada bizi ilgilendiren kadarıyla, farklı katmanlarda uykuya yatmış çeşitli tortular içeriyor; yani çatlaklar ve çatışmalarla yüklü bir kimlik; bu çelişkilerin çözümü daha önce de güvenilmezdi, hâlâ da güvenilmez; kendi içinde ve kendisiyle her zaman tutarlı, bütün bir kimlik oluşturmak belki de imkânsız. Kimliğin "öteki" tarafından belirlendiğini Lacan'ın "ayna evresi"nden beri biliyoruz. Benim İstanbul deneyimim buna, tanınma politikalarını ilgilendiren kimliklerin tarihsel bir derinliğe, farklı tarihsel "ötekiler" ile zor karşılaşmalar,

görünüşlerine rağmen genellikle kabul edildikleri gibi ölüp gömülmüş olmayan karşılaşmalar tarafından belirlenen bir derinliğe sahip olduğu gerçeğini eklemiştir. Kendimizi küreselleşme ideolojisinden ayrı tutabilmek için, bu türden tarihsel derinliklerle uzlaşmanın bir yolunu bulmak zorundayız.

Bu yolda atılacak ilk adımın, bilinçli olarak bir geleneğin tarafını tutmanın bir tür sorumluluğu da beraberinde getirdiğini fark etmek olduğuna inanıyorum. Tüm bedelleri ve yararlarıyla, tüm zorunlulukları ve ödülleriyle birlikte, belli bir kimliği açıkça üstlenmenin getirdiği bir sorumluluktur bu. Benim vurgulamak istediğim şey, bu sorumluluğun salt günümüz bağlamında –bu gelenekten gelenlerin ne gibi haklara sahip olduğu, farklı geleneklerden insanların haklarıyla bunun nasıl ilişkilendirileceği, vs.– geçerli olmadığı, aynı zamanda geçmişe dair bir sorumluluğu da içerdiğidir. Eğer bu sorumluluğu gözden kaçırırsak, bir yandan bu geleneği korur, savunur ve zaman zaman desteklerken, bir yandan da ister istemez, tarih boyunca verilen mücadelede bu geleneği doğurup yeniden üreterek onu bugün olduğu şey haline getirmiş olan muzafferleri, *geriye dönük olarak meşrulaştırmış* oluruz. Her gelenek bir dizi çatışmanın ürünü olduğu için, temel olarak muzafferlerin geleneğidir. Elbette sadece temel olarak: kimliklerin parçalanmış ve çatlamış olmasının nedeni mücadeleyi kaybedenlerin hafızasının hiçbir zaman tamamen silinememesidir; kriz zamanlarında geri dönen, yeni mücadeleleri esinleyen ve onları ileriye taşıyan şey bu hafızadır.

Kimlikler, kendilerini meşrulaştırma eğilimi taşır ve tarihi bu amaçla kaydederler. Eğer her geleneğin temel olarak muzafferlerin geleneği olduğu gerçekten doğru ise, bizim belli bir kimliği taşımamız, kendimizi zafer kazananlar ile söze dökülmeden de olsa özdeşleştirmemiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla geçmiş çatışmaların galiplerinin doğru, verilen mücadelelerin de haklı olduğu görüşünü sorgulamadan kabul etme eğilimi taşırız. Gelenek, diğer geleneklere tabi olsa bile durum böyledir: belli bir kimliği taşıyanların kendi geleneklerine olduğu kadar ona hâkim olanlara da bakışı, yine bu tabi olan gelenekteki muzafferlerin, onları tam da bu tabi olma pozisyonuna getiren yenilgiyi yorumlamaları ve içselleştirmeleri tarafından belirlenmiştir.

Bugünün koşullarında yaşıyor olduğumuz gerçeği, tüm bunları doğal olarak gözlerden saklar; tarihsel masumiyet duygumuz ya da geçmişe duyduğumuz kayıtsızlık buradan kaynaklanır: atalarımızın uğruna savaştığı şeyin bir parçası değilizdir ve olamayız da. Benim savunduğum odur ki, geçmiş bizi belirlediğine göre, bu tarihsel masumiyet duygusuna karşı etkin bi-

çimde direnmemiz gerekir. Geçmişimize karşı *kesin bir politik sorumluluk üstlenmeliyiz.* Yani geçmiş çatışmaları yeniden ele almalı, ne hakkında olduklarını yeniden araştırmalı, mücadeledeki tarafları harekete geçiren güdüleri değerlendirmeli ve muzafferle olan söze dökülmemiş özdeşleşmemizin hem bütünüyle farkına varmalı hem de onu eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirmeliyiz. Bu, yalnızca zihnimizde yapacağımız keyfi bir egzersiz değildir. Bugünkü kimliğimizi oluşturan dipte kalmış tortuları ve bunların hâlâ kimliğimizi belirlediği gerçeğini kabul etme ve onları tanıma eylemidir; hem bu kimliğe hem de o geleneğe sorumluluk alarak, yani eleştirel biçimde sahip çıkmanın bir yoludur. Sadece bir tek örnek verecek olursam, Yunan Avro-komünist geleneğinden geliyor olmam, Marx'tan bu yana, hatta daha önce meydana gelen olayları eleştirel biçimde araştırma görevinden beni alıkoyamaz. Ekim Devrimi'nden Vietnam'a, ama aynı zamanda Stalin'den Tien an Men Meydanı'na kadar söz konusu geleneğin salt zaferlerinden değil, aynı zamanda karanlık taraflarından da kendimi sorumlu hissetmezsem, ve bunlar için hesap vermekten kaçınırsam, o zaman tüm vicdanımla o geleneğe sıkıca tutunamam ve onun gerçekten özgürleştirici potansiyeli olan bir gelenek olduğunu savunmaya devam edemem.

Kendi geleneğimizin tarihine duyduğumuz politik sorumluluk, muhalif diğer geleneklerden gelenlerle uzlaşmamız için bir yol açacaktır. Eğer tarih gerçekten de sınıf mücadelesinin tarihi ise, –gerek bizim geleneğimiz, gerekse buna muhalif gelenekler içinde– bütün çağlarda ve kıtalardaki sömürülenlerin ve ezilenlerin tarihinin, aynı ideallerin fethedilmesi ve kurulmasına ilişkin sürekli yenilenen çabalar tarihi olduğunu biliyoruz: özgürlük, eşitlik, kardeşlik, adalet, haysiyet. Geçmiş çatışmaları yeniden gözden geçirişimiz ve bunun gerektirdiği politik sorumluluğu üstlenmemiz, gerek kendi geleneğimizde gerekse buna muhalif olan diğer geleneklerde bu ideallerin kurtarılmasını amaçlamalıdır. Böylelikle geleneğimizin hiçbir zaman muzafferle sözsüz özdeşleşmemizin sunduğu kadar masum olmadığını keşfedeceğiz ve bizim geleneğimize muhalif olanların da kendi geleneğimizle olan özdeşleşmemizin bize gösterdiği kadar iflah olmaz olmadığını fark edeceğiz. Bağlamların altında ayrıntılar, özgül koşullar ve benzerleri, tüm geleneklerin ortak zeminini oluşturur; genelde tüm insanlığın ortak zeminini, bu aynı idealler tarafından biçimlendirilen ortak zemini.

Ne idealist ne de mümkün olmayan bir şeydir bu. Bildiğimiz gibi en kötü baskılar ya da kitle manipülasyonunun en uç biçimleri bile, çoğunlukla kafası karışık bir şekilde söz konusu idealleri hedefleyen ütopyacı, öz-

gürlükçü bir unsuru asla toptan bastırmayı beceremediştir; öte yandan henüz kapanan yüzyıl, sömürülenlerin ve ezilenlerin dünya çapındaki kardeşliği temelinde –yani aynı ideallerin bayrağı altında– geleneklerin birbirlerine karşı olan düşmanlığının üstesinden gelmeyi hedefleyen sürekli çabalara tanık olmuştur. Tüm bu çabalar, bizim *enternasyonalizm* dediğimiz şey, insan hakları adına tarihi temizlemeye çalışmamıştır. Tam tersine, temel savlarını sömürülenlerle ezilenlerin tarihinden çıkartmış ve Walter Benjamin'in belirttiği gibi bu tam da tarihin kefaretini ödemeyi amaçlamıştır. Bugün elbette ki tüm bu çabaların beyhude olduğunu, küreselleşmenin galebe çaldığını fark etmek zorunda kalmış bulunuyoruz. Ancak küreselleşmenin yarattığı koşullar, aynı konuyu yeniden gündeme getirmek için gereken zemini oluşturmuştur. Eğer "insan hakları"nın en dar, en boş ve en biçimsel kavramsallaştırmasını "tutturmaya çalışan" korkunç kibirliliğe ve ikiyüzlülüğe direnirsek, gereken politik sorumluluğu üstlenmekten çekinmeksizin tarihimize sarılırsak, eğer birbirimizle bu tarihin ve bu sorumluluğun dilinde konuşmaya çalışırsak, o zaman küreselleşmenin bizi birbirimize yakınlaştırdığı gerçeği belki nihayet aleyhimize değil, lehimize işlemeye başlayabilir.

Söylediklerim boş kalmaya mahkûm bir iyi niyetin dile getirilmesinden ibaret olarak algılanmamalıdır. Buradan doğrudan çıkartabileceğimiz sonuç, kelimelerin en zorlu anlamında çok büyük bir politik ve tarihi görevin bizi beklediğidir. Yugoslavya'daki savaş, hiç de küçük olmayan bir sorunu önümüze getirmiştir ki bu sorun yine her şeyi sorgulamadan kabul ettiğimiz için uzun süre gözlerden ırak kalmıştır. Bu sorun, ya da daha iyi bir ifadeyle bu sorunlar kümesi, oldukça basit bir soruyla da ifade edilebilir: Avrupa nedir? Bizim Sol olarak ait olduğumuz ya da ait olmak istediğimiz Avrupa tam olarak nedir? Bu Avrupa'yı meşru bir biçimde oluşturan ülkeler yahut bölgeler hangisidir? Türkiye, Sırbistan, Balkanlar Avrupa mıdır? Rusya Avrupa mıdır? Avrupa'nın sınırları ne dereceye kadar genişleyebilir ve ne tür argümanlar bize "politik doğrucu" yanıtı sunacaklardır? Avrupa tarihinin hangi kavramsallaştırması bu sorulara işaret edebilir ve onların doğru olarak cevaplanmasını sağlayabilir? Uygun sorular ve cevaplar, hangi politik güçleri harekete geçirmeye ihtiyaç duyacaklardır?

Elbette bu sorular için henüz başlangıç düzeyinde bile cevaplarım yok. Hatta soruların doğru bir biçimde ortaya konup konmadığını bile bilmiyorum. Ancak artık onları gözardı etme lüksüne sahip olmadığımıza kuvvetle inanıyorum. Henüz başlayan bu yüzyıl için en temel politik görevlerimizden biri, bu soruları ele almaya çalışmaktır.

Çeviren: Deniz Sezer

TÜM SORUMLULUK ALICIYA AİTTİR

Modern Zamanlarda Anlama Fenomeni ve Hans-Georg Gadamer[1]

Kıvanç Kılınç

> Bugünkü tarih bilincimiz, geçmiş bütün halkların ve çağların geçmişi anlama tarzından çok temelli farklılıklar gösterir. Bugünkü tarih bilincinin ayrıcalığı, çağımız insanının günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her görüşün görece olduğunun tam bilincinde olmasıdır.
>
> Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 1963[2]

Hermeneutics (yorumbilim, yorumbilgisi, hermeneutik, ya da hermenötik) genel bir anlama ve yorumlama teorisidir diye başlamak pek yanlış olmayacak sanırım. Ya da yorumbilgisi, genel bir anlama ve yorumlama teorisi geliştirmeyi felsefi anlamda kendine dert edine gelmiştir diye devam etmek. Gerçi bu noktada hemen bir soluklanmak gerekiyor. Çünkü aksi halde yazının ilk cümlelerinin, işin içinden belki de ilk hamlede sıyrılıvermenin hesaplarını yapan kötü niyetli bir yazarın indirgemeci tutumunu yansıttığını düşünmek olanaklı hale geliyor. Oysa birbirini tembelce izleyen bu naif tümcelerin yapabildikleri tek elle tutulur şey klasik yorumbilimin kaba bir özetini çıkarmaktan başka bir şey değil. Diğer yandan, felsefi yorumbilgisini etraflıca tartışmadan önce, kelimenin etimolojik kökenlerini de biraz kurcalamak gerekiyor. Bunun içinse, tarihselliğinin farkında olmaktan hayli uzak "metropol" insanının gündelik yaşamın patikaları içerisindeki "yalnızlığını" ve "sonsuz kaybolmuşluk halini" en azından kendisinin "anlamasını" sağlayacak bir yol haritasını felsefi anlamda önümüze koyan çağdaş filozofun cümleleriyle başlamak en iyi yolmuş gibi gözüküyor.

"Hermeneutik, *hermeneuien* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır," diyor Gadamer. "Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi *Hermes* tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı

değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki *Hermes* bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. *Hermeneutik* etkinliği daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur"[3]

Çağdaş yorumbilimin, ya da kendi deyimiyle felsefi yorumbilimin kurucusu olan isim, 11 Şubat 1900 Marburg doğumlu, Heidegger'in öğrencisi, felsefe profesörü Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer'in, felsefi yorumbilim üzerine okuyanların çokça başvurduğu, fakat ne yazık ki hâlâ Türkçe'ye kazandırılamamış kitabı *Gerçek ve Yöntem*'de (*Wahrheit und Methode*) yürüttüğü felsefi anlama ve yorumlama tartışmasının birçok düşünür tarafından bir sistem olarak sorgulandığı ve eleştirildiği tartışma götürmez bir gerçek; ama şurası da açık ki, bu kitapta söylenenler, ya da Gadamer'in felsefi yorumbilgisi çerçevesinde yazdığı tüm metinler, güncel birçok konunun yeniden okunması, anlaşılması ve değerlendirilmesi için eşi bulunmaz bir ortam sağlıyorlar. Geçmişin ve bugünün füzyona uğraması, ya da yorumlayanla metin/yazar veya olay arasında verimli bir diyaloğun oluşturulması, yorumlama eylemini tam da Gadamer'in istediği anlamda "kışkırtıcı" bir üretkenliğe dönüştürebiliyor.

Aslında yorumbilim, "eski"ye yönelik çağrışımlarının aksine, bugüne dair birçok anıştırma ve "gönderme" içeriyor. Çünkü güncel tartışmaları yürütürken, gündelik hayat kavramını sorgularken, gündelik yaşamın örüntülerini ya da içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğini tartışırken, öncelikle kendi tarihselliğimizin farkında olmamız, ve bizzat kendi tarihselliğimiz tarafından kuşatılmış olduğumuz gerçeğini akılda tutmamız gerekiyor.[4] Yorumbiliminin çizdiği perspektiften bakıldığında şu açıklıkla görülüyor: Önyargılarımızı, ön kabullenmelerimizi, alışkanlıklarımızı ve içine "atıldığımız" gelenekleri keşfetmeden, "bilmemizin" ve "yapmamızın" koşullarını sorgulamadan, dahası, anlama ediminin gerçekte insanın var oluşuna ve onun dünya üzerindeki varlığına ilişkin bir olgu olduğunu bellemeden, gündelik yaşam, modernlik, gerçeklik/sanallık gibi genel geçer kavramlar üzerinde söz sanatı icra etmenin çok da bir kıymeti harbiyesi kalmıyor.[5]

Gadamer'e göre anlama fenomeni dünyadaki tüm insan ilişkilerine sızmış durumda.[6] Dolayısıyla gündelik hayat eğer rasyonel düşüncenin ve modernliğin bir ürünü/tasarımı ya da uzantısı ise, onun katmanlarını açığa çıkarmanın yolu da, kültürel, sosyal ya da varoluşsal sorularımızı sözde-nesnel/bilimsel metodlar çerçevesinde değil, anlama ve yorumlama yo-

luyla sormamız ve açıklayabilmemizden geçiyor. Ve bahsedilen olgu, yöntem olarak metodolojik bilgi üretme biçimlerinden yararlanan doğa bilimlerinden çok, felsefenin ilgi alanına giriyor.[7] "Beni ilgilendiren şey," diye yazıyor Gadamer, "daha önce de felsefeye dairdi, şimdi de felsefeye dair: ne yaptığımız ya da ne yapmamız gerektiği değil; fakat bize kendi isteğimiz ve yapmamızın üzerinde ve ötesinde neler olduğu."[8] İnsanın var oluşuna ilişkin bu temel soruyu felsefenin içinden geçerek sorması, "felsefenin sonu" tartışmalarına Gadamer'in verdiği alaycı bir yanıt olarak da algılanabilir kuşkusuz.

Peki Gadamer'in anlama ve yorumlama felsefesinin kaynakları, düşünce tarihinin hangi dönemlerine kadar uzanıyor? Aslında yorumbilgisi ya da tefsir sanatı üzerine yapılan araştırmalar oldukça eski, ama *hermeneutik* teriminin ilk defa 17. yüzyıl ortalarında J. C. Dannhauer tarafından kullanıldığı biliniyor. Dannhauer, genel bir yorumlama teorisine, daha çok, kutsal kitabın (*holy scripture*) anlaşılması, hukuksal metinlerin çözümlenmesi, ya da antik metinlerde saklı anlamların deşifre edilmesi için ihtiyaç duyulduğunu yazıyor ki, geleneksel yorumbilimin ilgi alanına da esasen hukuk bilim ve teoloji giriyor.[9]

Yorumbilgisi üzerine ilk ciddi çalışma Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tarafından yapılıyor. Onun teorisiyle birlikte geleneksel yorumbilgisi düşüncesinin ötesine geçildiğini görüyoruz. Schleiermacher'e göre, tefsir edilen eserin ve yazarın ruh halinin kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilmesi gerekiyor. Dolayısıyla da din bilimsel (*teolojik*) ya da hukuksal (*legal*) alanda hermeneutik, kutsal metinlerin ya da hukuki belgelerin içerdikleri muhtemel anlam kümelerinin, yazıldıkları dönemlerin ruhuna uygun olarak çözümlenmeleri ve "doğru" biçimde tefsir edilmeleri olarak algılanıyor.[10]

Diğer yandan, hermeneutik tartışmalarını Gadamer'in kurduğu felsefi yorumbilime yaklaştıran, binsekizyüzlü yıllarda Droysen'in altını çizdiği şey olsa gerektir: yorumlama ile edinilen bilgi (tarihsel bilgi örneğin), bilimsel bilgiden tamamıyla farklıdır Droysen'e göre.[11] Doğa bilimleriyle (*Naturwissenschaften*) insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) arasındaki fark da işte tam bu noktada belirmiştir. Nesnel veya matematiksel bilginin veya doğa bilimlerine ait yöntemlerin insan bilimleri alanındaki sorulara yanıt bulmakta kullanılamayacağı, tekrarlara ya da genellemelere dayanan bir metodolojinin, içinde önyargıların, alışkanlıkların ve kişisel deneyim bölgelerinin bulunduğu, ve "yorumsama" gerektiren çözümlemeler barındı-

ran sosyal bilimler alanı için bir model oluşturamayacağı savı, bu temel ayrım üzerinden şekillenmiştir.

Bunun içindir ki Gadamer insan bilimlerinin özerk bir "bilme" biçimi bulunduğunu yazmıştır.[12] Çünkü Gadamer insan bilimlerinin, doğa bilimlerinin aksine, bilimin dışında bulunan deneyim biçimleriyle, felsefeyle, sanatla ve tarihin kendisinin deneyim alanlarıyla bağıntılı olduğunu savunmuştur. Ve aslında *Gerçek ve Yöntem*'deki detaylı çalışmalarının, kendi deyimiyle, "bilimsel yöntemin bilgi alanını aşan hakikatin deneyimlenmesi ve dahi meşruiyetinin soruşturulmasına" ilişkin olmasının nedeni de budur.[13]

Gadamer'in felsefi yorumbilimi'nde Wilhelm Dilthey'in de özel bir yeri var. Dilthey'le birlikte yorumbilim yalnızca metinlerin tefsiri, yeniden okumaya tabi tutulması ya da yorumlanması problemi olmanın ötesine geçerek yeni bir anlam ve işlev yüklenmekte, ve sanat ürünlerinin kritiğinden tarihsel olayların yorumuna ya da rasyonel her tür bilginin doğruluğunun değerlendirilmesine değin, insanın dünya üzerindeki deneyimine ilişkin tüm alanları kapsamaya başlamaktadır.[14] "Hermeneutiğin görevi," der Gadamer, "sadece konuşmaya ve yazıya değil, hatta tüm insani yaratımlara 'anlam'ın sokulmuş olduğundan hareketle bu anlamı yeniden okumaktır. Örneğin sadece sanatın dili değildir meşru bir anlamanın konusu; hatta insani kültür yaratımının her formudur. Evet, hermeneutiğin alanı çok daha ilerilere doğru genişler. Çünkü bizim dilsel yoldan kavranılan dünya-yönelimimize ait olmayan bir şey var mıdır?"[15]

Dilthey'i tarih yöntemine göre "bir çağın yeniden yaşanması, o çağın felsefesinin, sanatının, dininin, ekonomisinin ve siyasasının birlikte ve birbirleriyle olan bağıntıları içinde kavranması" anlamına gelmektedir.[16] Oysa, daha önce de söylendiği üzere, yorumlanmaya ya da içine nüfuz edilmeye çalışılan olayın, metnin, veya sanat ürününün geçtiği dönemi "yaşayabilmek" gibi bir hadise Gadamer açısından söz konusu değildir. Çünkü Gadamer'e göre bir metni ya da olayı anlamak, onları, kişinin her zaman kendi kavramlarıyla ilişkilendirmesinden geçer.[17] Dolayısıyla kendi tarihsel pozisyonumuz tarafından radikal biçimde koşullandırılmış olan bizler, o zaman dilimine ait figürlerin ya da karakterlerin "yerlerini" alamayız.[18]

Nasıl, örneğin mimarlık alanında, geçmiş dönemlere ait yapıların (zorunlu olarak yeni malzemeler ve farklı yapım sistemleriyle) yeniden üretimi anakronik bir durum oluşturuyorsa (ki bu durumda "eski zamanlara" dönmüş olmuyoruz), ve bir komedinin tezahüründen öteye geçemeyen bu

durum yapıya eski anlam bütünlüğünü ve öznelliğini kazandıramıyorsa, bizim de yorumsama alanında, kendimizi yüzlerce yıl önceki bir dönemde "hissedebileceğimiz" iddiası, doğrulanamayan bir iddia olarak kalmak zorundadır. "Hermenötik soruşturmanın anlamı," diyor Gadamer, "metinleri ve sözleri anlama mucizesini açıklamaktır, ruhların esrarlı iletişimini değil."[19]

Dolayısıyla söylenenleri yeniden, ve daha derli toplu olarak şöyle dillendirebilmemiz mümkün: anlama biçimimiz, içinde bulunduğumuz tarihsel durum, toplumsal yaşam ve gelenekler tarafından belirleniyor, ve bir metinle ya da olayla karşı karşıya kaldığımızda, kendimizle metnin, veya kendimizle yazarın perspektifleri, yeni bir perspektif oluşturmak üzere füzyona uğruyor, eriyor ve kaynaşıyor. Bu durumda metnin yorumu da tarihi zenginleştiriyor ve değiştiriyor.[20] Aynı ahval, sanat eserinin kritiğinde de geçerli sayılıyor, çünkü sanat yapıtlarının kuşaktan kuşağa farklı anlaşıldığını, ve bunun çoğunlukla normal karşılandığını biliyoruz. Diğer yandan sanat ürünlerinin, onları deneyimleyen insanları etkilemek ve değiştirmek yoluyla, bugünü değiştirmek şansına sahip olduklarını da iddia edebiliyoruz.[21]

Aslında Gadamer'in çağımızın en büyük gelenek savunucularından birisi olmasının başlıca nedeni de bu olsa gerektir. Çünkü yorumbilgisi, içinde yer aldığımız tarihsel durumun metinler, objeler, insanlar ve olaylar üzerindeki etkilerinin yanında, bizim gelenek üzerine yaptığımız tesirden de bahsetmektedir. Kısaca özetlersek; geleneği biz, onu anladığımız ölçüde üretiyoruz; onun evrimi içinde yer alıyor ve dolayısıyla, onu bir anlamda kendimiz belirliyoruz.[22] Bu şu anlama geliyor: yorumladığımız, çözümlediğimiz her metinde kendimizden bir şeyler var, ve bu okuma serüveni her seferinde farklı yerlere doğru sürüyor.

Yorumbilimde sözü edilen etkileşimler ağının, deneyimlemenin veya "okumanın" bu denli karşılıklı olması, yorumlayana, –ya da yazının başlığına gönderme yaparsak eğer– "alıcıya" da büyük görevler yüklemekte. En azından şunu biliyoruz ki, ne yorumlayan, ne de yorumlanan özel bir ayrıcalığa sahip değil. Çünkü yorumlayan kişinin, sanat eseri veya edebi metin ortaya konduğu zaman diliminde yazar için de görünür olmamış kimi noktaları açığa çıkarabilmesi mümkün. Benzer şekilde metin ya da olay örgüsü de, daha önceki çözümlemelerin kaçırdığı kimi noktaları ifşa edebilmekte.[23] Her okumanın aynı şekilde sonuçlanmasını beklemek safdillik olur. Bugüne ait varlıklar olarak biz, geçmiş olaylarla aramızda kurulan za-

mansal mesafe (*temporal distance*) [24] nedeniyle, anlaşılmayı bekleyen herhangi bir tarihsel olayı, bir önceki yorumundan daha farklı değerlendirmemizin kaçınılmaz olduğunu biliyoruz. Yapacağımız *yorumsama*, son tahlilde, eğer gerçekten de böyle bir deneyime açık olduğumuzu düşünüyorsak, metinle girdiğimiz diyaloğun ürünü oluyor ki, anlama sürecini bu denli "bize" bağlı kılan da başka bir şey değil zaten.

Anlamanın önemli koşullarından birisi de yeni deneyimler için hazır olmak, Gadamer'e göre. Her deneyim, daha sonraki deneyimlere açık olmamızı sağlarken, her yeni deneyim de daha öncekileri anlama biçimimizi etkiliyor.[25] Burada yorumbilimsel dairenin (*hermeneutical circle*) varlığından söz etmek mümkün. Yani, bütün parça örneğinde olduğu gibi; bütünü anlamak parçaları anlamayı, parçaları anlamak da bütünü kavramayı gerektiriyor.[26]

Bu kavrayışın koşulu da etkin bir tarihsel bilinç (*effective historical consciousness*) ve tarih duygusuna sahip olmak.[27] "Aslında tarihsel geleneğimizle karşı karşıya gelmek," diye yazıyor Gadamer, "her zaman bu geleneğe eleştirel bir meydan okuma demektir." Ve ardından, *Gerçek ve Yöntem*'de bu meydan okuma sürecinin bizi, eskinin aracılığıyla yeniye nasıl götürdüğünü ve böylelikle diyalog modeli üstüne kurulmuş bir iletişim sürecini nasıl oluşturduğunu betimlemeye çalıştığını söylüyor.[28]

Anlama edimini, insanın içine doğduğu dünyaya aitliğini sınaması, dünyayı deneyimleme alanında kendi varlığını anlamlandırması ve geçmişle kendi bugünü arasında bir süreklilik oluşturması olarak gören felsefi yorumbilim, bu ontolojik boyutunu Heidegger'in yorumbilime yaptığı katkılara borçlu olsa gerektir. Heidegger'i ve onun varoluşçu *Dasein* ontolojisini etraflıca tartışmak, bu yazının sınırlarının çok ötesinde bir çerçeve ve tartışma derinliği oluşturmayı gerektiriyor şüphesiz. Ama en azından bu noktada Gadamer'in sözleriyle yetinebiliriz diye düşünüyorum.

"Heidegger'in varoluşçu *Dasein* çözümlemesi temelinde," diyor Gadamer, "ve bunun metafizik açısından içerdiği birçok yeni perspektifle birlikte, insan bilimlerinde hermenötik de tümüyle yeni bir ışık altında görülmeye başlandı. Heidegger bir yandan varoluş sorununu bütün geleneksel metafiziklerin çok ötesine geçen bir şekilde canlandırırken, bir yandan da tarihselciliğin klasik *apriori*'lerinin karşısına yepyeni bir olanak çıkarır: Onun anlama kavramı aynı zamanda artık *ontolojik* bir ağırlık da taşımaktadır."[29]

Heidegger'den sonra anlamak kavramı düpedüz farklı bir işlev ve içerik kazanmıştır. "Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu

diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, tarihsel görelilikçiliğin demir parmaklıkları kırılır."[30]

Peki bunca tümce ve paragrafın ardından ulaştığımız nokta neresi? Gündelik hayatın içinde, bilindik tüm kodların silikleştiği ve birbirine karıştığı yüzlerce alt-metnin arasında, kan ter içinde olduğu yeri saptamaya çalışan büyük kent insanına rasyonel dünyanın her şeyi yanlış anladığını söylemek için geç kalmış olabilir miyiz?

Aslında Gadamer, objektivizmin bir kuruntu olduğunu söylerken haklı, çünkü onun felsefi yorumbilimi, anlama eylemini metinleri ya da aktörleri anlamaya indirgeyen, ve bunun da nesnel-bilimsel metodlarla hayata geçeceğini savlayan "modern" masalın sonunu işaret ediyor. Zaten artık, neredeyse hiç kimse tek bir modernizmin varlığından söz etmiyor. Çünkü modernleşme miti, her grubun, her topluluğun ya da her ulusun üzerine farklı bir hızda ve yoğunlukta nüfuz ediyor. Georg Simmel'in bindokuzyüzlerin başlarında betimlediği metropolitan insanının bunalımı ve yalnızlığı olgusu, örneğin Ankara'da yaşayan kentli için çok da eski bir kavram olmasa gerek. Ya da *Blasé* davranışı adını verdiği "vurdumduymazlık" organının biçimlenişinin, büyük kentlerimizde son yıllarda duymaya başladığımız bir ortak yakınmayı, kıta Avrupası'ndan bu taraflara doğru, hem de bize ulaşmasından onlarca yıl öncesinden haber vermediğini kim iddia edebilir?[31]

Şurası gerçek; yaşam, "büyük anlatının" resmettiğinin tersine, genel geçer teorilerle, metodolojilerle anlaşılamayacak kadar çok sayıda alt-metin içeriyor. Anlambilimin ve göstergebilimin popülerliği de buradan kaynaklanıyor büyük olasılıkla: çeşitliliğin keşfi yüzünden. Daha önce tüm tartışmaların bir merkezi, ya da en azından bir ekseni varken, modernliğin sorgulanması süreciyle birlikte artık yaslanacak bir çerçeve kalmadı, diskurların altındaki taban kayganlaştı, dil çokluğunun başlı başına dilsizlik olarak zuhur etmeye başladığı görüldü.[32] Daha önce "alıcının" yorulmasına pek de gerek yoktu. Oysa bugün aynı şeyi söylemek çok daha zor. Dolayısıyla Gadamer'in bir yandan "dil" kavramını kendi düşünce sisteminin tam ortasına yerleştirmesi, diğer yandan da "okuyucuyu" modern sonrası zamanların savurgan dilsizlik ortamında bir dil inşa etmek üzere bir şeyler "yapmaya" çağırması her zamankinden farklı bir anlam kazanıyor.

Gündelik hayatın katmanları arasından nefes alabilmenin, içinde varolduğumuz dünyayı ve bizzat kendi var oluşumuzu sorgulayabilmenin ilk

koşulu "anlamak". Abartının çağında yalınlığa, ya da hakikatin ışıltılarına ulaşabilmek kolay değil. Durmadan aynı şeyi tekrarlamanın yeni bir şey yapıyormuşuz duygusunu uyandırdığı, konuşmanın ve yazmanın giderek zorlaştığı tuhaf bir kıstırılmışlık halinin içerisinde bile, oyunun dışında bıraktığımız bir parça sözcük saklayabilmiş olabilmek, aslında gündelik yaşamın örgüsünü deşifre edebilmekten, onu "okuyabilmekten"; ve bu okumayı yapabilmek de sonsuz kozmosun dipsiz kuyularında başıboş gezinen düşünceyi sürekli uyanık tutabilmekten geçiyor.

Gadamer'in, anlama eylemini yığılı bilgilerin belirli bir metodolojiye bağlı olarak aktarılması ya da uygulanması olarak değil, geçmişle bugünün ve dahi geleceğin, yazarla yorumlayanın düşüncelerinin bir tür füzyonu olarak görmesi, bize gündelik hayatın labirentleri içerisinde farkında olmadığımız kadar çok alan sağlıyor. İlgilendiği her alanda anlama edimini bir araç ya da iş olmanın ötesinde, yaşamla aramızda kurduğumuz en önemli bağlardan birisi olarak zikretmesi, yorumbilimi, felsefi anlama ve yorumlama sistemleri arasında eşsiz bir yere yerleştiriyor.

"Sonuç olarak şunu söyleyeceğim," diyor *Gadamer*, "Hermeneutiğin, doğru kavranmış tarihsel gerçeklik üstüne düşünebilmesinin koşulu, *tarihsel üretkenlik ilkesi* dediğim kurala uymakla yerine getirilir. İyi anlaşılırsa bu, geçmiş ile şimdi arasında bir dolayım sağlar; geçmişin kendini bize sunacağı ve bize sesleneceği sürekli bir dizi perspektif geliştirir. Bu radikal ve evrensel anlamında, tarihsel öz-bilinç ya da tarih bilinci, felsefenin ebedi görevinin terk edilmesi değil, her zaman başlıca amacımız olan gerçeğe ulaşmada bize bağışlanmış bir yoldur. Ve ben, bilincin tarihsel üretkenliğe açılabilme şansını, anlama ile dil arasındaki ilişkide görüyorum."[33]

—

NOTLAR:

1. Beni Gadamer'le tanıştıran değerli hocam Emel Aközer'e sonsuz teşekkürlerimle; bu başlığı kurarken, "sorumluluk alıcıya, kullanıcıya aittir" anlamına gelen Latince bir deyişten (*Caveat emptor*) yola çıktım.

2. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yak-*

laşım, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1990), s. 83; *Le problème de la conscience historique* (Louvain: Université de Louvain, 1963); "The Problem of Historical Consciousness", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 5, no. 1 (1975).

3. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, der-. ve çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları, 1995), s. 11; *Hermeneutik, Historiches Wörterbuch der Philosophie*, der. J. Ritter (Berlin: 1981), cilt: 4, s. 1122-28.

4. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s. 83, 84, 97 ve 99.

5. Bkz. Heidegger ve Dasein çözümlemesi, *a.g.e.,* s. 95-98.

6. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* 2. basım, çev. William Glen-Doepel (Lond-ra: Sheed and Ward, 1979), s. xxii (The Significance of the Humanist Tradition for the Human Sciences).

7. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s. 85.

8. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. xxviii.

9. Thomas Mautner (yay. haz.), *Dictionary of Philosophy,* "Hermeneutics" (Londra: Penguin Books, 1996/1997), s. 248.

10. *A.g.e.,* s. 248. 11. *A.g.e.,* s. 248.

12. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e,* s. 85.

13. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* s. xxii.

14. Thomas Mautner (yay. haz.), *Dictionary of Philosophy,* s. 248.

15. Hans-Georg Gadamer, s. 25; *Hermeneutik, Historiches Wörterbuch der Philosophie*, cilt: 4, s. 1122-28.

16. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* "Geisteswissenschaften" (kavramlar ve akımlar), cilt: 2 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), s. 198.

17. Thomas Mautner (yay. haz.), *Dictionary of Philosophy,* "Gadamer" (Londra: Penguin Books, 1996/1997), s. 215.

18. *A.g.e.,* s. 215.

19. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s.100.

20. Thomas Mautner (yay. haz.), *Dictionary of Philosophy,* "Gadamer", s. 216.

21. *A.g.e.,* s. 216.

22. Process, Emergence, and Recursivity, cont: Gadamer's Dialectical Hermeneutics (Internet, www), adres: http://www.svcc.edu/academics/classes/gadamer/gng2.htm

23. Thomas Mautner (yay. haz.), *Dictionary of Philosophy,* "Gadamer", s. 215.

24. Zamansal mesafe kavramı için bkz. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s. 104.

25. Process, Emergence, and Recursivity, cont: Gadamer's Dialectical Hermeneutics (Internet, www), adres: http://www.svcc.edu/academics/classes/gadamer/gng2.htm.

26. Hermenötik daire için bkz. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s. 82.

27. *A.g.e.,* s. 83. 28. *A.g.e.,* s. 82. 29. *A.g.e.,* s. 95.

30. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, s. 19; *Hermeneutik, Historiches Wörterbuch der Philosophie*, cilt: 4, s. 1122-28.

31. Georg Simmel, "The Metropolis and the Mental Life", çev. Kurt H. Wolff, *The Sociology of Georg Simmel* içinde (Free Press, 1950), s. 635-46.

32. Geniş tartışma için bkz. Aykut Köksal, *Zorunlu Çoğulluk Mimarlık ve Sanatta Dilin Süreksizliği* (İstanbul: ATT Yayınları, 1994).

33. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *a.g.e.,* s.106.

DİLSEL CEMAAT VE EVRENSEL ÖZNE

II

Saffet Murat Tura

6. Beyin Felsefesine Giriş.

6 a.*Beyin yalnızca kendini algılar; ama beyin kendini (naif) fenomenal dünya olarak algılar.* Bu yazının *Defter*'in geçen sayısında yayımlanan ilk bölümünü Heidegger'in teorik bilim ve mühendisliğe niçin karşı olabileceğine ilişkin bazı sezgileri dile getirerek sonlandırmıştım. Aşağıda bu karşıtlığın sebeplerini daha iyi görebileceğimiz bir çerçeve sunmayı deneyeceğim. Göstermeye çalışacağım gibi teorik bilim her türlü fenomenolojinin açık, doğrudan, kendiliğinden verili bir bilgi ortaya koymadığını; tam tersine doğruluğu kabul edilebilir gibi gözükmeyen bazı varsayımlara dayandığını sergiler. Böylece fenomenoloji yanlızca uzun laf ve dil oyunlarına dayanan, gizem peçesinin ardından bir bilgelik dersi verir gibi gözüken eksik ve geniş ölçüde yanlış bir bilgi ortaya koyar. Fenomenoloji kendini bir tür edebiyat veya başka bir sanat olarak kabul ediyorsa söylenecek bir şey yoktur tabii; ama yaşananın bilgisini çok daha güzel ortaya koyan edebiyat örnekleri vardır. Yok, eğer fenomenoloji, üzerinde tartışılabilir bir bilgi ortaya koyuyorsa bunun hesabını verebilmelidir. Fenomenolojiye yönelik bu genel eleştirileri Heidegger bağlamında tekrar ele almak üzere temellendirmek için öncelikle bir tür bilimsel felsefe alanına (beyin felsefesine) girmeyi ve böylece ileride fenomenolojiyi de bir şekilde yerli yerine yerleştirebileceğimiz natüralist bir ontolojinin ilk sezgilerini geliştirmeyi deneyeceğim. Her ne kadar bu ikinci bölüm kendi içinde bir bütün oluşturuyorsa da en azından bu alt-bölümün, yazının birinci bölümünün *Solaris* adlı birinci alt-bölümünün sezgileri bakımından okunması daha iyi olurdu diye düşünüyorum.

İnsan beyniyle ilgili çalışmalar henüz nihai neticelerine ulaşmaktan çok uzaktır. Ama son elli yılda; özellikle son on yılda beyin fizyolojisiyle ilgili araştırmaların ulaştığı bazı sonuçları teorik bilimin temelindeki *naif gerçeklik* ve aynı zamanda felsefi *eleştirili düşüncenin* ölçütleri bakımından ele aldığımızda, bence daha şimdiden evrende köklü bir *ikiliğin* bulunduğunu kabul etmemiz mantıki bir zorunluluk haline gelir.

Teorik fizik zaten bir süredir kütle-enerji, partikül-dalga, mikro-makro fizik düzeyleri gibi ikilikleri üstlenmektedir. Ama aşağıda söz konusu edeceğim tipte ikilik, Descartes'ın ontolojisinde olduğu gibi ikilikli bir natüralist ontolojiyi telkin edecek çapta mıdır? Yoksa bir şekilde fiziğin üstlenegeldiği ikiliklere indirgenebilir mi? Aşağıda bu ikiliğin diğer ikiliklerle *açıklanabilir* olsa dahi köklü ve *indirgenemez* olduğunu göstermeye çalışacağım; bilinen evrendeki en köklü *fiziksel* ikilik hemen kafatasımızın içindedir; yani bir bakıma biziz. Şimdi söz konusu ikiliğin hangi sağlam görünen öncüller bakımından mantıken zorunlu olduğunu açıklamak istiyorum. Aşağıda epistemolojiden harketle bir natüralist ontoloji kurmayı deneyeceğim.*

Evrendeki ikiliği anlamak için öncelikle şu formülü iyice değerlendirmemiz gerekir; *beyin doğrudan bir şekilde yalnızca kendini algılar; ama kendini (naif) fenomenal dünya olarak algılar*. Bu formülde parantez içinde "naif" kelimesini kullanmamın sebebi söz konusu fenomenal dünyayı Husserl'in transandantal fenomenolojisinde ortaya çıkan fenomenal dünyadan ayırt etme çabamla açıklanabilir. Burada fenomenal dünya ile kastettiğim şeyi anlamak oldukça kolaydır; bu satırları okurken başınızı kaldırıp çevrenize bir bakın, dış dünyayı fark edin. Bedeninizi, bilincinizi, duygularınızı, korkularınızı, düşüncelerinizi, anılarınızı hatırlayın. Hatta ayağa kalkıp bu-

* Bu yazıyı genel okurun ilgileri bakımından sorunlaştırdığım için, düşünce tarihinin en köklü sorununa beyinden kalkarak yaklaşırken bazı uzmanları rahatsız edebilecek bir sıçrama yaptım; sinir hücrelerinin oluşturduğu devrelerden ve beynin bilgisayarsal mekanizmalarından söz etmeden doğrudan kuantum düzeyiyle işe başladım. Bu notta, yazının içinde hesabı verilmemiş olan söz konusu sıçramanın sebeplerini anlatacağım. Genellikle materyalizm-idealizm tartışması şeklinde konan "ruh-madde", "beden-zihin" veya "beyin-zihin" sorunu felsefe dışında da dini, ideolojik, mistik ve varoluşsal açıdan insanları daima işgal etmiş en temel ve evrensel sorundur. Bazı felsefe okulları (mesela fenomenoloji, yaşam felsefesi ve varoluşçuluk) temel sorunu cepheden ele almadan da çalışılabilinecek alanlar olduğunu düşünmüş veya sorunu dilsel bir yanılsamadan kaynaklanan sahte bir sorun gibi görmüş olmakla birlikte bu yolların da bir yere ulaşmadığı fark edilmektedir. Bu yazıda temel sorunun düşünüldüğü klasik kavramları aşmayı deniyorum.

Burada savunduğum ikilikli natüralizm farklı bir şekilde de olsa (yani natüralist ikiliklilik şeklinde) David Chalmers tarafından savunulmuş olan tezlere bir yakınlık gösterir. Chalmers ikilikliği göstermek için beyin ve bilinçle ilgili bilgilerimizden yola çıkar ve bu konuda karşılaşılan güçlükleri iki grupta toplar; kolay sorunlar ve ağır sorun. Kolay sorunlar beynin kimi (özellikle bilinçdışı) işlevleriyle ilgilidir ve bu düzeyde nörofizyolojik açıklama sinir hücresi devreleri ve sibernetik bilgisayar modelleri çerçevesinde ve enformasyon süreçleri bakımından yapılabilir. Ancak sorunu ağır yapan özellik, beynin kimi işlevlerinde *niçin ve nasıl* olup da bilinçli, nitel, öznel, deneyimsel, fenomenal bir öğenin ortaya çıktığı sorusunun aynı modellerle açıklanamamasıdır. Chalmers, bu düzeyde ağır bir teorik sorunun mevcudiyetinin evrende indirgenemez bir ikilik olduğunu telkin ettiği görüşündedir. (Chalmers, 1995,

lunduğuz yerde biraz dolaşın. Bedeninizdeki ağrıları sızıları bir dinleyin. Çevrenizdeki birisiyle konuşun. Tarihi, kültürümüzü, edebiyatımızı, geleceği, dilimizi, günlük politakayı filan düşünün. İşte "fenomenal dünya" derken kastettiğim şey bütünüyle şu yaşamış ve yaşamakta olduğunuz şeydir; ne ise o olan, doğrudan doğruya yaşadığınız, ne olduğunu zaten doğrudan bildiğiniz yaşam dünyanızdır. Ama "kendim" dediğiniz şeyi de içine alacak şekilde doğrudan *yaşantılama* olarak yaşam dünyanız anlamında fenomenal dünya beyninizin bizzat kendini ve doğrudan bir şekilde yalnızca kendini algılamasından ibarettir. Neden?

Şimdi beyin fizyolojisinin ayrıntılarında kaybolmayıp bir adım geri çekilerek daha geniş bir perspektiften ormanı, bütünlüğünde görmeye çalışalım. Evrimsel biyokimya, evrimsel biyofizik ve genetikten sonra, özellikle son on yılda biyolojinin kuantum fiziği düzeyinde bir sofistikasyonla ele almak zorunda olduğu yegâne organ insan beyinidir; bu organın fizyolojisinde geçen olaylar sadece doku, hücre vs. gibi düzeyleri değil, atom, hatta özellikle elektron ve foton gibi atom altı düzeyleri ilgilendirir. Çünkü kuantum elektro-dinamiğinin kurucularından olan Richard Feynman'ın belirttiği gibi çevremizde gözlediğimiz olayların önemli bir bölümü (yani atom çekirdeğini ilgilendirmeyen olaylar) elektronlarla elektronların, fotonlarla elektronların ve fotonlarla fotonların etkileşimiyle açıklanabilir ve bildiğimiz kadarıyla beyinde geçen olaylar da bu tiptedir; yani atomun çekirdeğini (merkezi) değil, bilhassa çevresini ilgilendirir. Bildiğimiz kadarıyla insan beyni atomik düzeyde evrenle yoğun bir ilişki içindedir; şu anda beyninizi oluşturan atomlar, içinde bulunduğunuz ortamdaki ve bedeni-

1996). Dikkat edilirse Chalmers epistemolojik sezgilerden hareketle ontolojik bir ikiliği dile getirmektedir. Bu yazıda benim izlediğim yöntem de benzeri bir çizgide seyretmektedir; elimizdeki bilgi düzeylerinden hareketle evrenin yapısı hakında dolaylı olarak bilgi sahibi olamaya çalışmak. Bununla birlikte söz konusu ikiliği daha güçlü bir şekilde ifade edebileceğimi düşünüyorum. Diğer yandan Chalmers, söz konusu ikiliğin fizik bilimine bir sınır çektiği, evrende fiziksel olarak açıklanamayacak ve indirgenemez bir yön olduğunu düşünmekte ve fizikle bir tür tamamlayıcılık ilişkisi içinde bir psiko-fizik'ten söz etmektedir. Oysa ben bu yazıda söz konusu ikiliğin fiziğe sınır çekmediğini; tam tersine fiziğin daha ilk adımdan beri bu ikilik üzerine kurulduğunu; dolayısıyla söz konusu ikiliğin fiziği sınırlamayıp alanını fenomenal olanı da içerecek şekilde genişlettiğini düşünüyorum.

Ağır sorunun çözümünün sibernetik enformasyon süreçleri düzeyinde olmadığına inandığım için doğrudan kuantum düzeyinden işe başladım. Ama ileriki bölümlerde görüleceği gibi burada ele aldığım tarzıyla ikilik herhangi bir teoriye *doğrudan* bağlı değildir; yani herhangi bir bilimsel teorinin *doğrudan* sonucu değilidir. Burada önemsenmesi gereken şey bilginin farklı epistemolojik düzeylerinin gönderimsel düzeyde farklı varlık tiplerine işaret ettiğinin kavranması tarzıdır. Dolayısıyla tekrarlıyorum, enformasyon teorisinden ve enformasyon süreçlerinden hareket etmiş olsaydım da sonuç değişmezdi.

nizdeki pekçok atomla *dolaylı* bir ilişki içinde. Hatta, mesela bu yazıyı okurken gece olduğunu ve gözünüzün bir ucuyla pencerenizden milyonlarca ışık yılı uzaklıktaki yıldızları gördüğünüzü varsayarak konuşuyorum; milyonlarca yıl önce geçmiş atom olaylarıyla da (foton ışımalarıyla da) ilişki içinde beyninizin atomları. Kafaları fazlaca karıştırmamak için beyinlerimizin "radyo rezistansı olayı" nedeniyle *muhtemelen* gelecekle de ilişki içinde olduğunu anlatmaya çalışmayacağım. Ama biraz düşünürsek, ilk bakışta diyelim önünüzdeki şu masa da aynı etkilere açıktır. Hatta masa beyninizden daha çok açıktır bu tip etkilere. Çünkü insan beyni kafatası adını verdiğimiz kalın bir kemik muhafazanın içindedir ve ayrıca üç kalın zarla kaplanmıştır. Şüphesiz öncelikle bu yaşamsal organın bütünlüğünü bozacak kütle-enerji değişikliklerine karşı alınmış evrimsel bir önlemdir bu kapalılık; ama aynı zamanda onu tahrip edecek güçte olmasa da çalışmasını etkileyecek "parazit" atom etkileşmelerine karşı da bir önlemdir; bir filitredir.

Beyni oluşturan atomlar, kafatasının tabanında bulunan bazı delikler aracılığıyla kendi dışındaki atomlarla *dolaylı* bir ilişki kurar. Bu deliklerden giriş yapan sinirler aracılığıyla bedenden gelen elektronlar beyne ulaşır ve beyinden harekete geçen elektronlar da benzeri sinirlerle bedene ulaşır. Beyne ulaşan elektronları ileten sinir liflerinin bazılarının ucuna duyu organı adını verdiğimiz dönüştürücüler yerleştirilmiştir. Bu organlardaki atomlar genetik şifre sayesinde öylesine örgütlenmiştir ki çevreyle girdikleri elektron-elektron veya foton-elektron etkileşimlerinin enerjilerini beyne doğru enformasyon niteliği alabilecek sistematik bir elektron hareketine çevirirler. Keza dış dünyadaki elektron ve foton olaylarıyla değil de bedenin içinde geçen atom olaylarıyla ilişkili sinir liflerinin ucunda da benzeri ilkelerle çalışan çeşitli "proprioseptif" duyu organları bulunur. Yani beyninizin içerdiği atomlar karşınızdaki masadan çok daha seçici ve (algoritmik olarak) programlı şekilde kendi dışındaki atomlarla *dolaylı* bir ilişkiye girer. Beyindeki yoğun elektron akımı ve atomların elektron ortaklaşması olayları (kimyasal bileşikler; moleküller oluşturması) beynin yoğun ve sistematik bir foton radyasyonu yayınlamasına neden olur ve nörolojide yaklaşık elli yıldır klasik Maxwell denklemleriyle düşündüğümüz eski bir tanı yöntemi olan EEG tekniğinin kuantum temelini oluşturur.

Şimdi bu genel kavrayış çerçevesinde bu yazının ilk bölümünün ilk satırlarında sözünü ettiğim elli-altmış yıl önceki Penfield ve Rasmunssen deneylerine geri dönelim. İlk bölümde bu deneyleri *yaşantılama* olarak insan

yaşam dünyasında öznel olmayan hiçbir şey olamayacağını göstermek ve dolayısıyla öznellik-nesnellik ayrımının geçersizliğini; fenomenal bir yanılsama olduğunu telkin etmek için kullanmıştım. Garip bir biçimde teorik bilimin temelindeki naif gerçekçi natüralist tezi eleştirerek yola çıkan ve aşkınlık (transandans) problemini aşmaya çalışan Husserl fenomenolojisini bir bakıma –*ama yalnızca bir bakıma*– teyit eden; daha doğrusu Husserl fenomenolojisine anlayışlı bir gözle bakmamızı sağlayan bu deneyleri şimdi bir başka açıdan değerlendireceğiz. Hatırlarsanız bu deneylerde beyin cerrahı, kafatasını açtığı hastasının beyninin belli noktalarını elektiriksel olarak uyarıyor ve hastanın yaşantılamasında (fenomenal dünyasında) beynin uyarılan bölgesinin özelleştiği ve haritası artık iyice bilinen zihinsel faaliyete göre duygular, düşünceler, algılar, anılar vs. ortaya çıkıyordu. Şimdiki düşünme düzeyimizde; yani kuantum düzeyinde cerrah bu müdahalesiyle hastanın beyninin belli bölgelerinde yoğun elektron faaliyetlerine sebep olmaktadır.

Şimdi bir an için böyle bir deneyin bizim beynimizde yapıldığını varsayalım. Diyelim ki cerrah beynimizin sağ postsantral girusunun üst ve iç kısımlarında bulunan sol ayağımızla ilgili algı bölgesinde belli bir elektron faaliyetine sebep oluyor ve biz bunu kendi fenomenal dünyamızda sol ayağımızda bir sıcaklık hissi gibi yaşantılıyoruz. Şimdi bize göre sol ayağımızda bir sıcaklık var; sol ayağımıza sıcak bir şey temas ediyor. Daha sonra düzeltmek üzere şimdilik eksik bir şey söylemeyi göze alırsak cerraha göre sadece beynimizin belli bir bölgesinde elektronların yer değiştirmekte, hareket etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle beynimiz sadece kendi üzerinde geçen bir elektron olayını algılamış oluyor. Ama beynimiz, beynimizde geçen bu olayı beynimizde (yani kendi üzerinde) geçen atomik bir olay gibi değil fenomenal dünyada bedenimizde (sol ayağımızda) geçen bir olay olarak algılıyor; beyin kendi üzerinde temsil edilmiş bir dünyayı algılarken "kendilik" olarak kendimizin de içinde temsil edildiği bir dünyayı yaşantılıyoruz.

Bu basit gerçeğin önemini belki şuradan hareketle kavrayabiliriz; görünüşe, fenomenal olana bakarsak güneş, hatta evren dünyanın etrafında döner. Ama ancak son üç yüzyılda fark edebildik ki bu fenomen tamamen bir yanılsamadır. Beyni kavradıkça giderek anlamaya başlıyoruz ki tüm fenomenal dünyamız aslında bir yanılsamadır. Ama bu yanılsama, mesela Kopernikus'un ortaya çıkardığı gibi basit bir yanılsamadan ibaret de değil; yanılsama, yanılsama olarak *gerçekliğin* kurucu bir öğesidir; gezegenimiz üzerindeki *gerçekliğin* olduğu gibi olmasının ve başka türlü olmamasının ko-

şullarından biridir. Halbuki gerçeklik, Kopernikus'un ortaya koyduğu yanılsamadan bağımsızdı. Demek ki karşılaştığımız durumu çok iyi kavramak zorundayız. Şimdi sol ayağınıza sert bir cisim düştüğünü ve ayağınızın ağrımaya başladığını düşünün. Ağrı nerededir? Sol ayağınızda. Evet, fenomenal dünyanızın açık-seçik gerçekliğinde ağrı sol ayağınızdadır. Ama, (şimdi, durum iyice anlaşılsın diye aslında tercih etmediğim kelimelerle konuşuyorum) ağrı öznel bir yaşantılamadır; sol ayağınızda filan olamaz. O sadece kafanızın içinde, beyninizde oluşmuş bir fenomenal kurgudur. Bir başka örnek; diyelim kırmızı bir kitap görüyorsunuz. Kırmızı nerededir? Fenomenal dünyanıza göre orada, dışarda; kitapta. Ama iyice düşünelim; kırmızı algınızın oluşması için gözünüzün ağsı tabakasına bazı fotonların çarpması lazım. Ağsı tabakanızdaki alıcı hücreler bu foton çarpmasıyla oluşan enerjiyi, görme siniri boyunca beyne doğru ilerleyen sistematik (algoritmik olarak programlı) bir elektron akımına çevirir. Yani gözünüzde foto-elektrik bir olay meydana gelir. Söz konusu elektron akımı beyninizin görmeyle ilgili oksipital bölgesine ulaşır ve burada da elektron-elektron ve elektron-foton tipi bir faaliyete yol açar. Ve siz kitabı kırmızı görürsünüz. Şimdi, fotonlar veya elektronlar küçük kırmızı topçuklar mı? Hayır, şimdilik bunları bir tür enerji paketi gibi düşünelim. Kırmızı sadece sizin beyninizde oluşmuş bir fenomenal kurgudur. Ama fenomenal yaşantılama dünyanızda kırmızıyı sanki dış dünyada, kitabın üstündeymiş gibi yaşarsınız. Fenomenal dünyanızda neyi ele alırsanız alın; ister duygularınızı, düşüncelerinizi, ister sol ayağınızın gıdıklanmasını, ister cinsel organınızda yaşantıladığınız orgazmı; bunlar beyninizin kendi üzerindeki foton-elektron tipi olaylara verdiği kurgusal ve yanılsamalı fenomenal gerçeklik yorumlarıdır. Çünkü ister dış dünyada kırmızı olarak algıladığınız bir foton olayının tetiklemesiyle ortaya çıksın, ister Penfield-Rasmunssen deneylerinde cerrahın beyninizin oksipital bölgesini elektrik olarak uyarmasıyla oluşsun, kırmızı beynin kendi üzerinde geçen bir elektron olayını algılamasıdır.

Üstelik bu yanılsamanın çoğu zaman bir şekilde *gerçekten* de gerçek bir şeylere tekabül ediyor olması ifade etmesi çok zor bir tablo ortaya çıkarır. Yani sol ayağınızdaki ağrı sadece beyninizdeyse de çoğu zaman bu ağrıya, sol ayağınızda tekabül eden bir şey *gerçekten* de vardır. Keza beyninizde oluşmuş kırmızı algısına da çoğu zaman dış dünyada tekabül eden bir foton olayı gerçekten de vardır. Ama bu *şeyler* ne ağrıdır, ne kırmızı. Mesela beyninizin kendini algılaması olan fenomenal dünyanızda odanın içinde yürüdüğünüzü yaşantıladığınızda *gerçekten* de bedeniniz *bir şeyin* içinde hareket etmektedir; her ne kadar bu şey *aslında* fenomenal dünyanızın Öklid

uzayı gibi düzenlenmiş olmasa da. Kısaca yaşantılama olarak fenomenal dünya bir bakıma sadece kafamızın içinde olsa da, bu kafamızın içindeki fenomenal dünya, *aslında* hem içinde yer aldığımız hem de parçası olduğumuz ama ne olduğunu tam olarak bilmediğimiz, beyin ve bedenimiz de dahil *atomik* dünyanın bir şekilde yaşantılanmasıdır; ama bu fenomenal yaşantılama, beynin kendini algılamasıdır. İleriki bölümlerde daha iyi tasvir etmeye çalışacağım bu alışılmadık (ya da tam tersine gündelikliğimizde alışıldık) durumda sanki her şey tersyüz edilmiş gibi duruyor; ama tersi yüzüne çevrilmiş her şey gene de bir bakıma yerli yerinde duruyor. Beyini kastederek soruyorum: bu nasıl bir program? Beynin kendi kendini algılaması ne demek ve nasıl mümkün oluyor? Beynin *neresi* kendini fenomenal dünya olarak algılıyor? Bütün çabalara rağmen beyinde kendini algılayan özelleşmiş belli bir bölge (homonculus; insancık) bulamamamıza rağmen bu son soruya şimdiden verilmeye çalışılan bir yanıt olduğunu kaydedelim; muhtemelen beynin oldukça geniş bir bölümü; muhtemelen beyin kabuğunun önemli bir bölümü andaş olarak kendinde geçen atomik (veya enformatik) olayları fenomenal dünya olarak *algılıyor*. Peki ama nasıl? Bilmiyoruz; ama söz konusu yaklaşıma göre muhtemelen kuantum koheransı adı verilen ve ilk kez Einstein'ın düşünsel EPR deneyi sayesinde anlamaya başladığımız çok ilginç bir doğa olayıyla bağlantılı bu durum.

Naif gerçekçilik açısından yaşantıladığımız bu "tersyüz olmuş" fenomenal dünyayla ilgili söylenmesi gereken çok şey olmasına rağmen kabaca bir kaç başlığı sunmakla yetineceğim. Beynimizin kendinde geçen kuantal olayları algılamasıyla ortaya çıkan fenomenal dünyayı, fenomenal olarak yanılsamalı bir şekilde sanki ikiye ayrılmış olarak yaşantılarız; öznel ve nesnel alanlar. Öznel gibi görünen alanda duygu ve düşünce türü fenomenler yer alır. "Nesnel"miş gibi yaşantıladığımız fenomenal dünya alanı ise bedenimiz ve dış dünya gibi kurulmuştur. Öznel alanda ortaya çıkan fenomenleri doğrudan doğruya ve aynı zamanda *zaman olarak* yaşantılarken nesnel gibi görünen fenomenal dünyayı fenomenal uzay içinde ve zaman süreci çerçevesinde yerleştirilmiş olarak yaşantılarız. Öyle ki; beynimizin parietal bölgeleri; özellikle sağ parietal bölge, beden ve içinde yer aldığımız uzayı Kant'ın da tahmin ettiği gibi geniş ölçüde Öklid geometrisinin esaslarına göre kurarak beden ve dış dünyayla ilgili algıların fenomenal dünyada yerli yerine yerleştirilmesini sağlar. Artık içinde yer aldığımızı yaşantıladığımız fenomenal dünya uzayına ilişkin bu geometrik kurgunun bile bir yanılsamadan ibaret olduğunu düşünüyoruz; *gerçek* uzay-zaman *aslında* muhtemelen böyle değil. Fenomenal dünyanın bu üç temel bileşeni (öznel alan,

beden, dış dünya) beyinin atom düzeyinde yapılanmasıyla bağlantılı gibi durmaktadır. Beyinde elektronlar aracılığıyla bedendeki atomlarla ilişkili olan bölgelerde yer alan genetik olarak örgütlenmiş atomlar fenomenal dünyada bedeni temsil ederken, dış dünyadaki atomlarla elektronlar aracılığıyla bağlantılı olan bölgelerin genetik olarak örgütlenmiş atomları, fenomenal dünyada dış dünyayı temsil eder. Duygu ve düşünce tipi fenomenal dünya öğeleri ise beynin ne beden ne de dış dünyadaki atomlarla doğrudan elektron bağlarının olmadığı beyin bölgelerindeki (bir anlamda içsel) elektron faaliyetleriyle ilişkilidir.

Beynin kendi üzerinde geçen elektron-foton faaliyetlerini bir bakıma yanılsamadan ibaret bir fenomenal dünya olarak algılaması bu bölümün başında söz ettiğim evrendeki ikilik teziyle bağlantılı olmakla birlikte, durum ilk bakışta sezilen klasik kartezyen özelliklerinden çok daha karmaşıktır. Çünkü eğer elektronların, atomların, fotonların "var"lığının naif gerçekçi tezinden bakarak konuşursak bir tür yanılsama olarak karşımıza çıkan fenomenal dünya, bu sefer fenomenal dünyanın dolaysız, doğrudan, açıkseçik fenomenolojik hakikatinden yola çıkarak atomlara baktığımızda bize esas bunların (atomların, elektronların, fotonların vs.) meta-fenomenal, meta-fizik, teorik bir *fiksion* olduğunu söyler. Yani kendimizi bir anda bir illüzyon ve bir fiksion arasında sıkışmış olarak buluruz; işte sözünü ettiğim ikiliği tam da bu sıkıştığımız noktadan hareketle kavramamız gerekir. Göstermeye çalışacağım gibi bu ikilik muhtemelen teorik bilimin ilk adımından beri örtük olarak vardır. Beyni teorik olarak anlamak problemini önümüze koymaya başladığımızdan itibaren artık erteleyemeyeceğimiz, görmezden gelemeyeceğimiz bir ikiliktir bu; fenomenal dünya ile meta-fenomenal *varlığın* ikiliği.

6 b. *Evrenin ikiliği:* Albert Einstein yaşamının sonlarına doğru eski bir dostuna yazdığı mektupta şöyle demişti: "Elli yıllık büyük düşünsel çabam ışık kuantasının (fotonun) ne olduğu sorusunun yanıtına biraz olsun yaklaşmamı sağlamadı". Ve sonra dönemin genç dâhilerini kastederek ilave etmişti: "Şimdilerde Tom, Dick ve Harry yanıtı bildiklerini sanıyorlar; ama yanılıyorlar". Bu satırlar büyük bir bilginin *Muazzam* karşısındaki bilgece hayranlığını dile getirmesinin ötesinde de bir anlam taşır. Çünkü, eğer çeşitli bilme biçimlerini "bilim"den ayırt edebilecek sezgimiz varsa bize *yegâne* bilim olarak görünen teorik fizik, aslında muhtemelen tam olarak bilinemez bir gerçekliği; *meta-fenomenal* dünyayı anlamaya çalışır. Teorik fizikçiye *kütle, enerji, ışık, foton, kuanta, elektron, uzay-zaman, dört boyutlu uzay-za-*

manın eğriliği, atom, partikül, dalga, kuvvet, madde, boşluk vb. kavramları fiziksel anlamda kullandığı zaman aslında neyi kastettiği sorulduğunda, yanıtı *tam olarak* bilmediğini söyleyecektir. Çünkü bunlar fiziksel olarak kullanıldıklarında meta-fenomenal bir dünyayı tasarlamak için fenomenal dünyadan çekilmiş *metaforik* kavramlardır. Tabii fotonun "anlamının" ne olduğunu anlamak için eski Yunan dilinin etimolojisine başvurmak gibi dahice bir yol varsa da nedense fizikçiler pek akıl edemez bunu. Teorik fiziğin metaforik kavramlarıyla sözünü ettiği meta-fenomenal *varlıklar* eleştirili düşünce açısından son tahlilde bir tür kurmacadırlar. Ama elbette gelişi güzel uydurmalar değildir bu kurmacalar.

Sözgelimi lise ders kitaplarından hatırladığımız ve aslında ne kadar karmaşık bir şey olduğunu giderek daha iyi göreceğimiz küçük bir güneş sistemine benzeyen atom modelinin aşağı yukarı nihai şeklini aldığı 1913 yılına gelene kadar geçen süreçte, yüzyılı aşkın bir tartışma; önce kimyasal tepkilerden başlayıp kuantum fikrinin doğmasıyla adım adım gelişen ve incelikli bir matematiğe ve akıl yürütmeye dayanan tahmin yürütme süreci söz konusudur. Kaldı ki kolaylık olsun diye küçük bir güneş sistemiymiş gibi hayal etmek hoşumuza gitse de atom, aslında insanın fenomenal dünyasında asla tasarlayamayacağı bir şeydir. Çünkü mesela en azından paradigmatik olarak egemen teoriye (Kopenhag yorumuna) göre bildiğimizi sandığımız uzay ve zamanda yer almaz. Ancak 3n boyutlu, hayal bile edemeyeceğimiz Hilbert uzayında yer aldığı düşünülürse fiziksel açıdan ölçülebilir (fenomenal) parametrelerin olası tüm değerlerine "üst-üste-binmişlik durumunda" sahip olan varlığının neliği anlaşılmaya başlanır. İleride bu karmaşık ifadeyi açıklayacağım. Ama şimdilik sadece şunu anlatmaya çalışıyorum; atomların meta-fenomenal *varlıklar* olduğunu söylerken bunların gözle görülmeyecek kadar küçük olmasından filan söz etmiyorum. Aslında çevremize baktığımızda oluşan fenomenal dünyamızda atomlardan (atomların dış yörüngelerinin ışıması olan fotonlardan) başka bir şeyi görmeyiz. Keza duyu organlarımızın duyarlı olmadığı foton olaylarını da meta-fenomenal olarak niteliyor değilim; bunları da mesala radyo, televizyon gibi araçlarla algı dünyamıza çevirebiliyoruz. Kaldı ki görünen ışığın kendisi de bir yönüyle (teorik yönüyle) meta-fenomenal bir *varlık*tır. Meta-fenomenal varlıklar derken fenomenal dünyamızda ortaya çıkan kimi ipuçlarından, belirtilerden, izlerden hareketle ve ancak sofistike, matematik, teorik bir akıl yürütme sayesinde "var"lıklarını ve neliklerini anlayabildiğimiz; ama teorik düşünsel dolayım olmaksızın fenomenal dünyada hiçbir zaman "var"lıklarını bilemeyeceğimiz *varlık*lardan söz ediyorum.

İşte bu tipte meta-fenomenal (teorik) varlıkların *gerçekten* de "var"olduğu tezi teorik bilimin temelindeki *naif gerçekçi* tezin gereğidir. Şimdi meta-fenomenal varlıkların "var"lığının naif gerçekçi tezinin teorik fiziğin yeni bir icadı olmadığını; belki başlangıçta pek dikkati çekmemiş olsa da teorik bilimin kuruluşunun ilk adımından beri yürürlükte olduğunu göstermek istiyorum.

Teorik bilimin ilk adımı Newton'un ikinci yasasıdır; F=ma (kuvvet=kütle x ivme). Bu yasa kaba ifadesiyle bir cisme belli bir sabit kuvvet uygulandığında ona belli bir sabit ivme kazandırdığını söyler. Kuvvet büyüdüğünde ivme de kuvvet'in *kütle* adını verdiğimiz bir büyüklüğe oranı gibi bir sabit büyüklüğe ulaşacaktır (a=F/m). Şimdi kuvvet kavramının nasıl karmaşık bir şey olduğunu bir kenara bırakıp dikkatimizi *kütle*'nin nasıl meta-fenomenal bir varlığa işaret ettiğini kavramaya yöneltmek için küçük bir deney yapalım. Elimize ağırca bir nesneyi, mesela Heidegger'in çok sevdiği bir örnek olan çekici alıp, onu "kulanışlılığından" çıkaracak şekilde üzerinde düşünmeye başlayalım. Fenomenal dünyamızda elimizdeki çekicin bir ağırlığı vardır; eğer evimizde bir terazi varsa bu ağırlığın büyüklüğünü ölçebiliriz. Bu ağırlık ona etki eden (onu çeken) yerçekimi kuvvetinin büyüklüğü olduğuna göre Newton'un ikinci yasasındaki kuvvetin değerini bulduk demektir. Eğer çok zahmetli deneyleri göze alıp çekici serbest düşmeye bıraktığınızda her saniyede hızının ne kadar arttığını ölçerseniz, ivmeyi bulursunuz; bu da zaten bilinen, dünya yüzeyine özgü yerçekimi ivmesi olacaktır. Peki ama cismin kütlesinin büyüklüğü nedir? İşte onu (kütleyi) fenomenal dünyada hiçbir şekilde *doğrudan* gözleyemezsiniz, ölçemezsiniz. Kütle, ancak fenomenal dünyada ortaya çıkan ölçülebilir (niceleştirilebilir) niteliklerin; fiziksel olarak ölçülebilir parametrelerin (ağırlık ve ivmenin) büyüklüklerinin oranından yola çıkarak büyüklüğünü dolaylı olarak hesabedebileceğiniz meta-fenomenal bir *varlıktır*. Bu noktada Heidegger (ve ilginç bir şekilde pozitivistler de) "işte meta-fizik" diyeceklerdir. Evet; kelimelerden korkmazsak elinizdeki çekiç aynı zamanda meta-fizik bir nesnedir. Neden?

Aşağıda da değineceğim gibi "kraldan çok kralcı" olan pozitivistler (ve bazı nüanslarla modern versiyonları olan enstrümantalistler veya fonksiyonalistler) için sadece doğrudan ölçülebilir niteliklerin büyüklükleri arasındaki ilşkilerden söz edilebilir; bu düzeyin ötesi meta-fiziktir. Eğer salt pozitivist bir açıdan bakacak olursak Newton'un ikinci yasasındaki "kütle", kuvvetin ivmeye oranını veren (m=F/a) ve her cisme özgü bir değer alan matematiksel bir katsayı olacak; meta-fenomenal (meta-fizik) bir varlığa

işaret etmeyecektir. Eğer Newton pozitivist olsaydı "ikinci yasa" matematiksel bir matriks görünümü alır ve teorik fiziğin (tüm güzelliği, coşkusu ve çekiciliğiyle birlikte) tüm üretkenliği de dururdu; eğer böyle pozitivist bir kafayla düşünülse teorik fizik ikinci Newton yasasından bir adım ileri gidemezdi. Neden? Çünkü Newton'un *kütle çekimi* ile ilgili büyük yasası, ikinci yasadaki "kütle"nin matematiksel bir katsayı olmayıp *gerçekten* de meta-fenomenal bir varlığa işaret ettiği varsayımı üzerine kurulmuştur. Hatırlarsak Newton'dan önce Galileo (kinematik düzeyinde) *yer* mekaniğinin *deneysel* (fenomenal) formüllerini bulmuştu. Bir başka deyişle gezegenimiz üzerinde geçen mekanik olayların teorik (meta-fenomenal) açıklamadan yoksun formülleri zaten biliniyordu. Keza Kepler de *gök* mekaniğinin kinematik (fenomenal) denklemlerini kurmuştu; gezegenlerin güneşin çevresinde hangi yörüngelerde, hangi hızlarla döndüğü de biliniyordu. Ama *yerde* geçen olaylarla *gökte* geçen olaylar birbirlerinden tamamen ilişkisiz gibi duruyordu. İşte Newton'un büyük dehası, ortaya koyduğu teorik (meta-fenomenal) kavramlar sayesinde bu iki mekaniğin bir ve aynı yasanın tezahürleri olduğunu gösterdi. Eğer yer mekaniğinin kinematik denklemlerine dayanan ikinci yasadaki "kütle", sadece matematiksel bir katsayı olarak düşünülse ve ikinci yasa pozitivist bir matematiksel matriks olsaydı; yani "kütle"nin sahiden bir varlığa işaret ettiği anlaşılmamış olsaydı, bu kavram gök mekaniğinde kullanılamaz, dolayısıyla kütle çekim kanunu (evrensel çekim yasası) bulunamazdı.

Gene de enstrümantalist bir pozitivizm "kütle"nin Newton teorisi içinde *faydalı* bir teorik kavram olduğunu kabul etsek bile gerçekten de meta-fenomenal bir varlığa işaret ettiğini söyleyemeyeceğimizi iddia edecektir. Ama tamamen farklı bir teori içinde; özel görelilik teorisi içinde de şu bilmecemsi "m" ile (kütleyle) tekrar karşılaşmamıza ve onun enerji eşdeğerini veren $E=mc^2$ formülüne ulaşmamıza ne demeli peki? Bu gizemli "kütle" Newton teorisindekiyle aynı meta-fenomenal varlığa işaret eder; çünkü tamamen farklı bir teorik çerçevede de (aslında kendi de meta-fenomenal bir varlık olan) enerji eşdeğeri bakımından da mekanik teoridekiyle aynı büyüklüğü verir. Şimdi gündelik "kullanışlılığından çıkardığımız" elimizdeki şu çekice bakalım; onun ataleti, kuvvet etkisinde ivme kazanması, ağırlığı (çekim kuvveti) veya enerjiye çevrilebilirliğiyle fenomenal dünyamızda belirtiler veren, ama kendi meta-fenomenal kalan "kütle" olarak varlığı nedir? Ağırlığı, hacmi, kokusu, sertliği, rengi vs. değil. Ne peki? Onun (kütlenin) hakında ne kadar çok şey biliyoruz ve hiçbir şey bilmiyoruz. Kant, tam da teorik bilimi kastederek, "bilim olarak meta-fizik nasıl mümkündür?" diye

sormuştu. Teorik bilim basitçe şöyle yanıt verecektir; işte böyle mümkündür. Şimdi artık elimizdeki çekicin aynı zamanda meta-fizik bir varlığı olduğunu biliyoruz. Bilinen evrende bu sezgi düzeyine (bir şempanze sürüsüyle ilgili yalnızca yirmi dakika süren ve nasıl anlamlandıracağımızı bilmediğimiz, gizem dolu bir gözlem bir kenara bırakılırsa) yalnızca homo sapiens ulaşabilir.

Yukarıda sormuştum; fenomenologlar neden teorik bilimi ve mühendisliği sevmez? Fenomenoloji ister transandantal biçimiyle (Husserl), ister tarihselci ve yaşam felsefesi biçimiyle (Heidegger) karşımıza çıksın fenomenologlar, fenomenal dünyanın kendi içinde ortaya çıkan kendiliğinden açık-seçikliğinin ötesini görmemeye çalışır. *Bu bakımdan fenomenoloji ve pozitivizm düşman kardeşlerdir; biri fenomenal dünyayı nitellikleri bakımından ele alıp tanımlamaya veya yorumlamaya çalışırken diğeri aynı fenomenal dünyayı niceleştirilebilir yönleriyle (olgular bakımından) matematiksel olarak ifade eder.* Her ikisi de *dışardan*, meta-fenomenal açıklamadan (teoriden) nefret eder. Yaşam ya fenomenal dünyada yaşandığı gibi içerden yorumlanarak anlaşılmalıdır veya transandantal bir bilincin betimlenmesinde ele alınmalıdır ya da fenomenal dünyada doğrudan gözlenebilir büyüklüklerin (olguların) kendi aralarındaki matematiksel ilişkilerinin dışına çıkılmamalıdır. Ama teorik bilim sayesinde tekne'den teknolojiye geçen mühendislik, günlük fenomenal yaşamı meta-fenomenale başvurmadan anlaşılamaz hale getirir; ve böylece meta-fenomenale ilişkin kavramları fenomenal yaşam dünyasının dilinin içine sokma şansını yaratır. Ben, bu teknolojikleşme sürecinin *özünde* hiçbir kötülük görmüyorum. Ama Heidegger'in yaptığı gibi teknolojinin tarihini, bu tarihi belirleyen kapitalizmin tarihinden ayırt etmemek gerekir. Akıl dışı kapitalist üretim örgütlenmesi (pratik "aklın", teorik aklı tutsak alması) sebebiyle teknoloji elbette ve tartışılmaz biçimde insanlığa zarar veren bir yön almıştır. Üstelik modern teknolojinin günlük yaşamımıza meta-fenomenal kavramları sokması şansı; dolayısıyla *Muazzam*'ın sezgisiyle her an yeniden büyülenerek; gündelik, sıradan olanın aynı zamanda nasıl olağanüstü olduğunu hissederek dünyayı bambaşka gözlerle yeniden görme şansı da yitirilmektedir. Çünkü kapitalizmin ürettiği yabancılaşmış insan; yani kullandığı aletin ne olduğunu bilmeyen ve üstelik küçük bir çocuk gibi büyük bir ilgisizlikle cehaletini içine sindiren çağdaş cahiller tabii ki kapitalist cemaaten başka bir şey olamaz. Acaba kaç kişi kullanıverdiği cep telefonunun nasıl inanılmaz, meta-fenomenal foton-elektron tipi etkileşimlere dayandığının farkındadır? Acaba kaç insan tek-

noloji sayesinde meta-fizik varlığın yaşamının tam içine girdiğini hissederek yaşar; inanın çok az. Çünkü kapitalizm bizden üretmemizi ve tüketmemizi ister; anlamamızı değil. Fotonlar, elektronlar önemli değildir; kulanışlılık veya başka (sosyal) bir kullanışlılık olan markalardır önemli olan.

Konumuza tekrar dönersek, demek ki evrendeki ikilik başlangıçta pek iyi fark edilmemiş olsa da teorik bilimin ilk adımından beri vardı; yani ağırlık ve kütle baştan beri aynı şekilde "var" değildi. Biri fenomenal dünyanın bir parçasıdır, diğeri meta-fenomenaldir; yani "var"lığı ancak teorik olarak kavranabilir. Şimdi, teorik olarak beyni ele aldığımızda bu ikiliğin nasıl köklü bir biçimde ve kaçınılmaz olarak karşımıza çıktığını görmeden önce, "fenomenal dünya" kavramı hakkında bazı ayırımlara gitmek istiyorum.

Öncelikle *gerçek fenomenal dünya* ve *mümkün fenomenal dünyalar* kavramlarını ayırt etmek gerekmektedir. Gerçek fenomenal dünya derken beyinlerimizin yapısı gereği homo sapiens türü olarak yaşantıladığımız dünyayı; yani tüm doğrudan verilmişliğiyle şu yaşantıladığımız fenomenal gerçekliği kastediyorum. Bu *gerçek* fenomenal dünya, *mümkün* fenomenal dünya*lar*'dan yalnızca biridir. Çünkü insan beyni milyonlarca yıllık bir evrim tarihinin ürünüdür; evrim, çeşitli sebeplerle değişik aşamalarında farklı şekilde gelişmiş olsaydı, beynimizin (daha doğrusu artık başka bir biyolojik tür söz konusu olacağından, beyinlerinin) yapısı da farklı olabilirdi. Sözgelimi gözlerimizdeki alıcı hücrelerle birlikte beyindeki görme alanları da elektromagnetik radyasyon spektrumunun yalnızca belli aralığındaki fotonlara (görünen ışığa) duyarlıdır. Bugün radyo, televizyon gibi araçlarla elektromagnetik spektrumun duyarlı olmadığımız foton olaylarını da duyarlı olduğumuz elektromagnetik aralığa çevirebiliyoruz. Ama ilke olarak herhangi bir türün beyni bu duyarlı olmadığımız elektromagnetik spektrum alanlarına da açık olabilir; eğer evrim süreci farklı seyretseydi bugün çeşitli araçlarla kendi duyarlılık alanımıza tercüme ettiğimiz tipte fotonlara da dolayımsızca (araç kullanmadan) açık beyinler gelişmiş olabilirdi. Böyle bir biyolojik türün yaşantılama dünyası anlamında fenomenal dünyası tamamen farklı olurdu. Çünkü mesela bizim duyarlı olduğumuz elektromagnetik aralıktaki ışık, su veya cam gibi maddelerin içinden geçer. Ama bir odanın içindeyken bile cep telefonumuzla konuşabilmemizin de gösterdiği gibi elektromagnetik spektrumda yer alan pek çok foton kalın duvarlardan bile geçebilir. Bu tipte foton olaylarına açık bir beyin en kalın duvarları bile cam gibi şeffaf görürdü. Tabii o zaman dünyada homo sapiensler (bizler)

değil, başka bir tür "zeki" hayvan olurdu. Keza bu türün beyni ışığa (ışık enerjisine) renk değil de bizim tat, koku gibi veya yaşantılamadığımız gibi fenomenal yorumlar da vermeye programlanmış olabilirdi. İlke olarak başka tip bir beyinde duygular, duyumlar da tamamen farklı olabilir. Mesela doğuştan kör bir biyolojik tür olsaydık rengin nasıl bir şey olacağını asla bilemeyeceğimiz gibi, bizim asla fenomenal olarak yaşantılamadığımız fenomenler de mümkündür. Dolayısıyla yaşantılamadığımız pek çok fenomenal dünya mümkündür ve bizim *gerçek* fenomenal dünyamız bunlardan yalnızca biridir. Fakat bizim; yani homo sapiens türünün gerçek fenomenal dünyası dışında kalan bütün mümkün fenomenal dünyalar gene de meta-fenomenal değildir. Biz onları asla yaşantılayamasak da bunlar gene de fenomenal dünyalardır. Çünkü meta-fenomenal olan tamamen farklı bir şeydir. Bunu göstermek için gene küçük bir deney yapalım.

Bir kâğıdın üzerine aralarında yaklaşık yarım-bir santimetrelik bir mesafe olacak şekilde birbirine paralel ve bir kaç santim uzunluğunda iki çizgi şeklinde çok ince iki yarık açın. Sonra kâğıdı duvara yakın gelecek şekilde bir ışık kaynağıyla duvar arasında tutun. Şimdi duvarda kâğıdın gölgesini ve bu gölge alanın içinde iki ince yarıktan geçen ışığın iki paralel aydınlık çizgi oluşacağını beklersiniz; öyle ya, iki ayrı pencereden odanıza giren gün ışığı, odanızın tabanında iki ayrı aydınlık alan oluşturmaz mı? Halbuki yaptığınız deneyin sonucuna dikkatlice bakarsanız duvarda birbirine parelel iki aydınlık çizgi değil; birbirine paralel aydınlık ve karanlık bir çok çizgiden oluşan düzenli ve tipik bir kalıp görürsünüz. Bu yaptığınız basit gibi görünen deney iki yüzyıla yakın bir zamandır fizikte Young deneyi adıyla bilinir ve fiziğin en gizemli olaylarından biridir; öyle ki elde ettiğiniz sonuç hâlâ tam olarak anlaşılamamıştır. Üstelik seksen yıl kadar önce Einstein ile Bohr arasında başlayan ve ardılları tarafından hâlâ sürdürülen yüzyılın en büyük entelektüel tartışmasının da önemli bir parçasıdır. Çünkü çok incelikli matematik hesaplar yaparak düşünürseniz duvarda böyle bir görüntü (girişim kalıbı) oluşturması için iki yarıktan geçen ışığın, *aslında* bizim fenomenal dünyamızdaki denizin dalgaları *gibi* bir şey olması gerektiği sonucuna varırsınız. Işık *aslında* dalga *gibi* bir şey olmalıdır. Halbuki geçen yüzyılın başında Planck ve Einstein tarafından yapılan (daha doğrusu düşünülen) başka tipte bazı deneylere göre ışık, *aslında* partikül *gibi* bir şey olmalıdır. Şimdi de partikül-dalga ikiliği tartışmasını fizikçilere bırakıp kullandığımız *aslında* ve *gibi* kavramlarına bakalım.

Burada *aslında* derken meta-fenomenali kastederiz. Young deneyinde fenomenal dünyamızda duvara ışığın izi düşmüştür ve biz bu izden kalka-

rak ışığın fenomenal olmayan, meta-fenomenal (teorik) varlığını düşünmeye çalışırız. *Gibi* kelimesini kullanmamızın nedeni, bu meta-fenomenal varlığı (ışığı) ancak fenomenal dünyamızdaki bir şeye benzeterek *metaforik* olarak tasarlayabilmemizdir. Ama orada, fenomenal olanın ötesinde bazen dalga bazen partikül *gibi* davranan gerçek bir varlık "var"dır. Tıpkı bazen çekim kuvveti, bazen kuvvet uygulanan cismin belli bir ivme kazanmasını sağlayan vs. yönleriyle fenomenal dünyamıza çıkan, ama kendisi meta-fenomenal olan "kütle" gibi. Şimdi homo sapiens türü olarak yaşantıladığımız fenomenal dünyamız, duyarlı olduğumuz ışıktan daha geniş bir elektromagnetik alana açık olsaydı; gerçek fenomenal dünyamız mümkün fenomenal dünyalardan başka birine denk gelseydi de durum değişmezdi. Gene de teorik yönüyle ışık daima meta-fenomenal bir varlık olurdu. Işığın meta-fenomenal varlığı mümkün hiçbir fenomenal dünyada doğrudan gözlenebilir bir şey değildir; mümkün bir fenomenal dünyada foton daima bir renk, bir koku veya bilemediğimiz bir başka fenomen olarak yaşantılanabilir, kendisi olarak değil. Bu saptamanın geçerliliğini özellikle beyni tekrar ele aldığımızda büyük bir netlikle göreceğiz. Işığın meta-fenomenal varlığı hiçbir mümkün fenomenal dünyaya doğrudan verili olamaz. Bir başka deyişle meta-fenomenal varlıklardan söz ettiğimizde sadece biz homo sapienslerin doğrudan yaşantıladığı gerçek fenomenal dünyasının değil, bütün mümkün fenomenal dünyaların ötesinde birşeyden söz ediyoruz. Meta-fenomenal varlık bütün mümkün fenomenal dünyalara kapalı, ancak aklın sezgisine bir ölçüde açıktır. Bu noktada ortaya çıkan ve en azından bana çözümsüz gibi görünen bir sorunu bu yazıda ele almayacağım.

Teorik bilimin ilk adımından beri varolduğunu gözlediğimiz fenomenal dünya ile meta-fenomenal dünyanın ikiliğine ilişkin sezgi, bilimin temelindeki naif gerçekçi teze dayanır; varlıklarını sadece teori yoluyla kavradığımız varlıklar *gerçekten* de "var"dır. Ama bunların nasıl bir varlıkları olduğunu tam olarak asla bilemeyeceğiz. Bize doğrudan açık olan sadece fenomenal dünyadır ve bu dünyadaki kimi ipuçları, izler üzerine düşünürsek başka bir varlığı fark etmeye başlarız. Bu öte dünyaya geçiş için yegâne *kolaylık* matematiktir; yani fenomenal ve meta-fenomenal dünyaların ilişkisini öncelikle büyüklükler bakımından anlayabiliriz. Sonra fenomenal dünyadan çektiğimiz dilsel bazı metaforlar bakımından imkânsızı (meta-fenomenali) hayal etmeye çalışırız. Ama şu tezden vazgeçmeyiz; orada (fenomenal olanın ötesinde) *gerçekten* de birşey var. Bir sonraki alt bölümde göreceğimiz gibi atomlar da meta-fenomenal varlıklardır. Bu durumda teorik bilim, Kant'ın saf Akla çektiği sınırı zorlama ve aşma sanatıdır; Bache-

lard'ın dediği gibi "bilim ilerleyeci bir numenleşmedir" (Bachelard, 1940). Şimdi evrendeki ikiliğin, naif gerçekçiliğin kaçınılmaz mantıki sonucu olduğunu açıkça göreceğimiz beyin ile ilgili saptamalara geri dönelim.

Bir önceki alt-bölümde Penfield ve Rasmunssen deneylerinin bizim üzerimizde yapıldığını düşündüğümüzde eksik bir ifadeye yer verdiğimi belirtmiştim. Cerrah beynimizin sağ postsantral girusunun üst-iç taraflarındaki sol ayağımızla ilgili duyum bölgesini elektriksel olarak uyardığında fenomenal dünyamızda ayağımıza sıcak bir şey dokunuyormuş gibi bir yaşantılamamız oluyordu. Cerraha göreyse beynimizde belli bir elektron hareketi olmuştu. Oysa cerrahın bu düşüncesi sadece *teorik* olarak geçerlidir. Çünkü elektron, meta-fenomenal bir varlıktır; varlığı ancak teorik olarak saptanabilir; cerrahın fenomenal dünyasında tüm yaşantıladığı birtakım ibrelerin hareket etmesi vs. gibi şeyler olabilir; doğrudan elektronlar değil. Demek ki deney sırasında beynimizde meta-fenomenal (sadece teorik olarak kavranabilir) bir şey *gerçekten* de olmakta; ama biz bu meta-fenomenal şeyi fenomenal dünyamızda bir fenomen olarak yaşantılamaktayız. İşte evrendeki kaçınılmaz ikilik buradadır ve bilimin temelindeki naif gerçekçi tezin kaçınılmaz mantıki sonucudur. Aradaki mekanizma ister algoritmik veya algoritmik olmayan bir tür program olsun, ister kuantal bir süreç olsun beyin yalnızca kendi üzerinde geçen meta-fenomenal (bir ölçüde teorik olarak kavranabilir) olayları algılamakta; ama bunları fenomenal dünya olarak algılamaktadır. Üstelik burada *algılama* kelimesi bile tamamen metaforik (teorik) dir; yani "beynin kendini algılaması" kelimeleri, bilmediğimiz, fenomenal dünyamızda asla doğrudan yaşantılayamayacağımız, ancak teorik olarak kavrayacağımız meta-fenomenal bir sürecin yakıştırmalı bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. *Demek ki meta-fenomenal varlık kendini beyinde fenomenal dünya olarak yaşar.*

Teorik bilim insan beynini düşünmeye başladığında; daha doğrusu insan beyninin teorik zihinsel faaliyeti kendini konu aldığında, karşılaştığı bu *en büyük* teorik güçlüğü (yani kendini) çözebilir mi? Meta-fenomenal olanla fenomenal olanın beyindeki ilişkisi nedir? Bu problemin büsbütün çözümsüz olduğunu düşünmüyorum; dikkat edilirse bütün önemli fizik bağıntıları zaten daima fenomenal dünyaya ait niceleştirilebilir niteliklerle meta-fenomenal varlıkların niceleştirilebilir yönleri arasındaki ilişkileri ifade eder. Demek ki karşılaştığımız problem aslında yeni değildir ve daha önce mercek altına alınmamış olsa da teorik bilimin kuruluşundan beri örtük olarak zaten vardı. O halde, teorik bilimin başarılı tarihinden kalkarak

kimi umutlar besleyebiliriz.

Acaba bizi kaçınılmaz olarak evrende köklü bir ikilik olduğu sonucuna götüren teorik bilimin temelindeki naif gerçekçi tez ne kadar güvenilir bir tezdir? Kütle, enerji, atom, elektron vs. gibi "var"lıklarını sadece teorik olarak saptayabildiğimiz varlıklar *gerçekten* "var" mıdır? Peki ama, eğer "var"lığını sadece teorik olarak saptayabildiğimiz atom diye birşey yoksa nükleer enejiyi nasıl üretiyoruz? Nükleer enerjiyi bırakın; cep telefonumuzla görüşmeleri nasıl yapabiliyoruz? Bu meta-fenomenal varlıkların "var"lığına ilişkin teze dayanarak ve incelikli mühendislik hesaplarıyla fenomenal dünyada yapabildiğimiz her şey dolaylı yoldan da olsa bu meta-fenomenal varlıkların gerçekten de "var"olduğunu kanıtlar. Bunlar bizim fenomenal dünyamızın uzayında ve zamanında yoksalar da gene de tam olarak bilemediğimiz bir şekilde "var"dırlar.

Bununla beraber bazı epistemologlara göre kuantum mekaniğinin en azından paradigmatik olarak egemen teorisi olan "Kopenhag yorumu", teorik bilimin temelindeki naif gerçekçi tezin geçerliliğine gölge düşürüyor gibi durmaktadır. Şimdi bu tespitin bir yanılsama olduğunu; Kopenhag yorumunun *gerçekçi* bir teori olduğunu göstermeye çalışacağım.

6 c. *Fenomenal dünya ve kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin çökmesi.* Paul Feyerabend, Neils Bohr'u "üst düzeyde bir pozitivist" olarak nitelediğinde en önemli mesleki hatalarından birini yapmıştı. Keza günümüz fiziğinde, bilinen Newton fiziğinin sonuna gelindiği gibi "sansasyonel" saptamalar da tam olarak doğru sayılamaz. Elbette bugün fizik, klasik kavramlarla düşünülemeyecek bir düzeyi ele almaktadır; ama yeni fizik de pozitivist değil, gerçekçidir. Her ne kadar bu gerçekçilik klasik kavrayıştan bazı sapmalar gösterse de, gerçekçidir. Yanlış anlamalar, teorik bilimin temelindeki gerçekçiliğin bir değil, iki anlamının olmasıyla açıklanabilir:

I. Meta-fenomenal (teorik) varlıklar *gerçekten* "var"dır.
II. Zihinden bağımsız olarak Gerçeklik *gerçekten* "var"dır.

Bohr'un kuantum mekaniğine getirdiği Kopenhag yorumu işte bu iki tezden yalnızca ikincisini, birincisini güçlendirmek üzere sarsmıştır. Evrende köklü ikilik olduğu tezi ilk gerçekçi teze dayanır; dolayısıyla Kopenhag yorumu tarafından zayıflatılmaz, güçlendirilir. Üstelik kuantum mekaniğinde hâlâ egemen teori olan Kopenhag yorumu rakipsiz bir teori değildir

ve Einstein tarafından ileri sürüldüğü gibi muhtemelen kuantum teorisi henüz tamamlanmamış bir teoridir. Ama ben, aşağıda sanki bu teori nihai şeklini almış ve uç noktalarına vardırılmış gibi ele alacağım. Burada elbette bu büyük teoriyi bütün yönleriyle değil, tartışmaya neden olan yönüyle ele alacağım; kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin çökmesi.

Fizik, atomik olayları konu almaya başladığından beri gerçekten inanılmaz ölçüde şaşırtıcı deneysel neticeleri açıklamayı üstlenmek zorunda kaldı; maalesef bu inanılmaz deneylerden söz edecek yerim yok. 1926 yılına gelindiğinde Heisenberg pozitivist bir matematiksel matriks geliştirerek deneysel neticeleri önceden veren bağıntılar elde etti; ama bunlar hiçbir (meta-fenomenal) fiziksel varlığa göndermede bulunmuyordu, fiziksel anlam taşımayan (gerçekçi olmayan) bağıntılardı. "Toplumsal bir pratik olarak akademik" anlamda fiziğin girmek üzere olduğu bu pozitivist yolu engelleyen kişiler Einstein ve özellikle Bohr'dur. 1927'de Schrödinger fiziksel olarak anlamlı (gerçekçi), üstelik Heisenberg'inki ile aynı matematiksel neticeleri veren ve bugün de geçerliliğini koruyan denklemleri üretti. Bohr'un verdiği yorumla bu denklemler kuantum düzeyindeki varlıkların, "n" sistemdeki kuantal partiküllerin sayısını göstermek üzere 3n boyutlu Hilbert uzayında yer aldığına işaret ediyordu. İsterseniz şimdi parmağınızı masanızın üstünde bir yere bastırın; atomlar orada, parmağınızın dokunduğu yerdedir. Ama orası başka bir yerdir. Üstelik bu denklemlerin "i" (-1'in karekökü) gibi "imgesel" sayıları içeren "karmaşık sayılara" yer veren lineer denklemler olması, fiziğin göz önüne aldığı bu yeni varlıkların fenomenal dünyamızda alıştıklarımızdan ne ölçüde farklı olduğu gösteriyordu. Bundan daha da anlaşılmaz olanı kuantum düzeyindeki partiküllerin, herhangi bir fiziksel deneyle (fenomenal dünyada) ölçülebilecek bir parametrenin (mesela momentumun, hızın, pozisyonun vs.) alabileceği mümkün bütün değerlere 'üsüste binmişlik' durumunda sahip olmasıdır. Bu "üst üste binmişlik" durumuna (burada ele alamayacağımız epistemolojik sebeplerle) "kuantum ihtimaliyet dalga işlevi" adı da verilir. Schrödinger denklemleri yanlış veya eksik olabilir ama Bohr'un verdiği yorumla pozitivist değil *gerçekçidir* ve en azından atom düzeyindeki meta-fenomenal olayların fenomenal dünyadan ne kadar farklı olduğuna işaret eder. Bütün alışılmadıklığına rağmen atom fiziğinin Kopenhag yorumu bu noktaya kadar Newton'cu gerçekçiliğin devamıdır. Sorun "kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin çökmesi" kavramıyla başlar.

Bohr'un verdiği yorumla "kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin çökmesi" fiziksel ölçüm işlemiyle bağlantılıdır; Hilbert uzayında fiziksel bir para-

metreyle ilgili bütün mümkün değerlere "üst üste binmişlik" durumunda sahip olan bir kuantal sistemin, bu parametre bakımından belli bir fiziksel değeri alacak çekilde çökmesi; yani fiilen ölçülebilir bir değer alması bizzat ölçüm (deney) işleminin sonucudur ve enerjinin kuantum tabiatı gereği ihtimaliyetçidir. Aslında bu noktada, her ne kadar başlangıçta Einstein itiraz etmişse de, ihtimaliyetçilik veya determinizmin geçersizleşmesi de önemli değildir; evren pekâlâ ihtimaliyetçi olarak işliyor da olabilir. Esas sorun "kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin" ölçüm (deney) işleminin hangi aşamasında ve nasıl "çökeldiği" sorusuna verilen yanıtta yatar. Çeşitli ve inanılmaz derecede beklenmedik sonuçlar sebebiyle Bohr'un bu soruya verdiği yanıt "ölçüm işleminin bütünüdür, tamamıdır". Kuantum teorisinin en ilginç yönlerinden biri olan bu tez "bütünlük ilkesi" olarak bilinir. Peki ama fiziksel ölçüm işlemi (deney) nerede tamamlanır? Bohr bu soruya açıkça yanıt vermemiş olmakla birlikte Kopenhag yorumunun önemli öncülerinden olan von Neumann açık bir yanıt vermiştir; fiziksel bir deney "insan zihninde" tamamlanır. İnsan zihni, bütünselliğinde ele alınan atomik bir fiziksel deneyin nihai parçasıdır ve kuantum dalga işlevinin çökelip, deneylenen partikülün belli bir fiziksel değer almasını sağlayan da bu son aşamadır. İşte bu tez gerçekten inanılmazdır; ama yanlış olsa bile pozitivist değil gerçekçi bir tezdir.

Bohr'un bazı yorumcular tarafından pozitivistmiş gibi görünmesine neden olan tutumuysa, bütünlük ilkesinin, kuantum dalga işlevinin çökmesini nasıl sağladığının tam olarak asla bilinemeyeceğini; yani bu alanda sadece deneysel-istatistiksel bazı matematik matrikslerle yetinmemiz gerektiğini söylemesidir. Oysa bu tez de gerçekçidir. Çünkü Bohr, bütünlük ilkesiyle, kuantum dalga işlevinin çökmesi arasındaki ilişkiyi araştırmanın meta-fizik olduğunu ileri sürmüyordu; bu ilişkinin maddenin kuantum yapısı nedeniyle *asla* bilinemeyeceğini ileri sürüyordu. İşte muhtemelen Feyerabend (ve başka bazı bilim felsefecileri) bu ince ayrımı fark etmemiştir.

Şimdi von Neumann tipi aşırı güçlendirilmiş bir Kopenhag yorumunun nasıl bir çerçeve çizdiğine bakalım. Çevremizde her an atomik olaylar olur; biz ölçmesek de her an farkında olmadan fiziksel ölçümler (deneyler) yaparız; gözümüze gelen fotonların yol açtığı elektron akımlarının beynin atomlarında elektron akımlarına yol açmasıyla görme olayının gerçekleşmesi vs. Bir başka deyişle görme olayı bir ölçümdür; deneydir. Bilimsel bir deneyi bu gündelik deneyden (deneyimden) ayırt eden tek şey üzerinde belli bir şekilde düşünülmesidir. Aslında her an istesek de istemesek de fi-

ziksel deneyler yaparız; ama üstünde düşünmeyiz, hepsi bu. Öyleyse Kopenhag yorumunun aşırı bir güçle vurgulanması durumunda (yani kuantum ihtimaliyet dalga işlevinin çökmesinin zorunlu olarak insan beyninin zihinsel faaliyetini gerektirdiği tezine göre) eğer insan zihni olmasaydı çevremizdeki fiziksel olayların hepsi "Hilbert uzayında üst üste binmişlik durumunda ihtimaliyet dalgası" olarak mı kalacaktı? Evrenle (evrenin gerçekleşmesiyle) "zihin" bu ölçüde karmaşık bir ilişki içinde olabilir mi? Bir anlamda evreni bir tür zihin mi kuruyor? Tabii ki teorisi yapılmamış, ama pek çok fizikçinin kişisel olarak inandığı gibi "sanki her şey dışardan bir zihin evrene veya zamanın sonundan zamana bakıyormuş gibi mi" kuruluyor? Teorik fizik topu topu üç yüzyıl gibi kısa bir zaman içinde Tanrı'yı bulamadıysa da kapısına dayanmış olabilir mi? İşte "Schrödinger'in kedisi"nden "Wigner'in arkadaşı"na ve hatta EPR paradoksuna kadar şaşkınlık veren bütün fiziksel paradoksların altında bu inanılmaz tez vardır. Zaten Einstein'ı da Kopenhag yorumuna cephe almaya ve kuantum teorisinin henüz tamamlanmadığını ve bilmediğimiz bazı "gizli değişkenler" olduğunu savunmaya yönelten en önemli neden determinizmin çöküşünden ziyade bu tipte paradokslardır. İtirazların, benim de paylaştığım derin sezgisi ise kanımca şudur; *Tanrı'ya ulaşmak bu kadar kolay olamaz*... Bununla birlikte 1935 yılında Einstein'ın arkadaşlarıyla birlikte örtük olarak Kopenhag yorumunun yetersizliğini ve henüz tamalanmadığını göstermek için geliştirdiği sanılan düşünsel (ve muhtemelen ironik) EPR deneyi Kopenhag yorumunun en büyük deneysel zaferlerinden biri olmuştur. EPR, *muhtemelen* insan beyninin yapısıyla da alakalı olduğu için bu oldukça karmaşık düşünsel deneyi mümkün olduğunca basit bir modelle ifade etmeye çalışayım.

Bazı kuantal sistemlerin birbiriyle ileri şekilde "dolanışık" olduğu bilinmektedir. Mesela belli bir fiziksel z parametresi bakımından fenomenal olarak ölçülebilir 1 veya 2 gibi iki değerden yalnızca birini alabilen bir a partikülü, b gibi bir partiküle dolanışık olsun. Bu durumda fiziksel z parametresi açısından a, 1 değerini aldığında b, 2 değerini alacak veya a, 2 değerini aldığında b, 1 değerini alacaktır. Düşünsel EPR deneyine göre Kopenhag yorumu doğruysa şöyle bir durumu kurgulayabiliriz. İlk adımda (iyice abartarak söylüyoruz) a ve b'yi evrenin birbirinden en uzak iki köşesine götürelim. Şimdi evrenin iki ucundaki a ve b'nin her ikisi de Hilbert uzayında fiziksel olarak ölçülebilir bir z parametresi bakımından 1 ve 2 değerleri üst üste binmişlik durumundadır. Şimdi a üzerinde bir ölçüm (deney) yaparak ihtimaliyet dalga işlevini çökeltelim; diyelim a, ölçüm sonunda ihtimali olarak 1 değerini alsın. Bu durumda evrenin öbür ucundaki b

anında 2 değerini alacaktır; b üzerinde yapılan ölçüm 2 değerini verecektir. Peki ama b, evrenin öteki ucundaki a'nın hangi değeri aldığını *anında* nasıl bilebilir? Böyle bir sonuç *inanılmaz* ölçüde şaşırtıcıdır ve kuantum mekaniğinin "yerel olmama" ilkesi şeklinde ifade edilir. Bu durumda gündelik sağduyuya bakarak aslında 'kuantum dalga işlevinin çökmesinin filan olmadığını; a'nın daha baştan 1, b'nin de 2 değerinde olduğunu, ölçümlerin de sadece bu baştan belirlenmiş durumu saptadığını söyleyebiliriz. Oysa Bohr'un Kopenhag yorumuna karşı bir ironi olarak düşünsel EPR deneyini ileri sürerken Enistein'ın *örtük olarak* telkin ettiği seçenek biraz daha karmaşıktır; Einstein, EPR'nin fiilen yapıldığında kendi öngördüğü sonuçları vereceğini biliyordu. Onun örtük olarak telkin ettiği seçenek a ve b arasında bazı gizli kuvvetler aracılığıyla bir etkileşim olması gerektiği; yani bazı "bilinmeyen değişkenler" olması gerektiği, dolayısıyla da kuantum teorisinin henüz tamamlanmadığı yolundaydı. Kuantum mekaniğinin aldığı yönden rahatsız olan ve akademik arenayı toplumsal olarak etkili bir şahsiyet olan Bohr'a terk ederek inzivaya çekilen Einstein, iki büyük teori geliştirmiş olmanın da verdiği bir kendine güvenle kuantum mekaniğini de içererek açıklayacak, *surclasse* edecek "birleşik alan teorisini" geliştirmeye çalıştı; bu defa başarılı olamadı.

Şimdi ilk bakışta EPR'nin iki mümkün açıklaması; "yerel olmama" ile "gizli değişken"ler kuramları deneysel olarak ayırt edilemez. Oysa 1960'larda John Bell bazı karmaşık durumlarda ve bazı özel istatistik yöntemleri kullanarak bu iki durumu matematiksel olarak ayırt etmenin yolunu bulmuş ve 1980'lerde de Alein Aspect, Bell tarafından matematiksel olarak netleştirilmiş EPR deneylerini fiilen yapmıştır. Sonuç bir kez daha inanılmazdır; Kopenhag yorumu doğrudur, *fiziksel olarak etkili* "gizli değişkenler" yoktur. Kabul edilmesi güç olmakla birlikte pek çok deneyin doğruladığı gibi "dolanışık" kuantum sistemleri inanılmaz bir koherans içinde ve "yerel olmayan" bir şekilde anında birbirlerinin durumundan haberdar olarak fiziksel olarak ölçülebilir (fenomenal) değerlerini kazanırlar. Einstein'ın düşünsel "ironik" EPR deneyinde öngördüğü sonuçlar doğrudur; ama ironi, sahibine geri dönerek ciddiye binmiş ve Bohr, her ikisinin de ölümünden sonra bir kez daha partiyi kazanan taraf olmuştur; tıpkı yaşamlarında olduğu gibi. İşte beynin de böylesine büyük bir kuantum koheransı gösterdiği; beynin bir köşesinde geçen bir elektron olayının anında beynin bütünündeki atomları etkilediği ve bunun da insan fenomenal dünyasının bütünselliği ile bağlantılı olduğu düşünülmekte ve bugün bazı araştırmacılar tarafından beyindeki bu koheransın oluşmasında sinir hücrelerindeki

"mikrotübül" adı verilen anatomo-histolojik yapıların rol oynadığı ileri sürülmektedir. (Penrose, 1989, 1994a, 1994b), (Penrose ve Hameroff, 1996).

Şimdi kuantum mekaniğinin Kopenhag yorumunun, bilimin temelindeki naif gerçekçi tezle ne bakımdan çeliştiğini ve bu durumda evrendeki ikiliğin nasıl bir görünüm alacağına bakalım. Bu yazının kavramları açısından Kopenhag yorumu da meta-fenomenal varlıkların gerçekten "var" olduğunu kabul eder; demek ki gerçekçi tezin yukarda verilen I. anlamı geçerlidir. Öyleyse kuantum mekaniğinin uç noktaya vardırılması durumunda meta-fenomenal varlığın fiziksel olarak ölçülebilir (fenomenal) değerler kazanması için *gerçek bir fenomenal dünya* gereklidir; yani homosapiens beyninin veya başka bir beyin tipi organın kendini algılaması olan ve mümkün fenomenal dünyalardan yalnızca biri olan gerçek bir fenomenal dünya gereklidir. Bu durumda evrenin ikiliği tezi aşırı yüklü bir vurgu kazanır. Öte yandan Kopenhag yorumunun uç noktaya vardırılması *gerçekliğin gerçekten* varlığı tezi çerçevesindeki gerçekçi tezin II. anlamını kısmen de olsa çiğner; bu durumda insan zihni (veya benzeri bir zihin olmaksızın) gerçeklik oluşamaz. Çünkü meta-fenomenal varlığın fiziksel parametreler bakımından belli bir değer kazanması doğrudan insan (veya benzeri tipte) zihnin (gerçek bir fenomenal dünyanın) varlığına bağlanmıştır. Ne kadar garip görünürse görünsün bu tez de pozitivist veya amprisist değil, *gerçekçi* bir tezdir. Yani kuantal bir meta-fenomenal varlığın, fenomenal bir değer kazanması *gerçekten* de gerçek bir fenomenal dünyanın varlığını gerektirir. Bu tipte aşırı uçsallaştırılmış bir Kopenhag yorumu evrendeki ikiliği aşırı ölçüde güçlendiriyorsa da sağduyuya aykırı bazı sonuçlar verir. Neden?

En azından jeokronolojik bakımdan kambriyen öncesi dönemde gezegenimizin herhangi bir zihin içermeyen bir evren parçası olduğunu düşünebiliriz; gerçek bir fenomenal dünyanın en küçük bir canlıyla birlikte var olduğunu düşünsek bile muhtemelen üçbuçuk milyar yıldan eski dönemlerde gezegenimizde en ilkel tipte bile hayat yoktu. Evrimsel biyo-fizik açısından bugün gezegenimiz üzerinde gözlediğimiz tipte bir canlılığın ortaya çıkması su ve ışık gerektirir. Oksijen atomunun özel yapısı itibariyle hidrojen atomlarıyla elektron ortaklaşması yoluyla oluşan zayıf ölçüde polarize bir molekül olan H_2O'nun (suyun) sentezi kuantal bir olaydır. Keza fotonların (ışığın), atomların dış yönüngelerindeki elektronların enerji değerini yükselterek doğal bir pil halini almasına sebep olmaları da yaşamın ortaya çıkmasının koşulu olan, kuantum düzeyinde bir olaydır. Gezegenimiz tipi bir yaşam ise "makro"fizik düzeyinde yer alır; bu makro düzeye geçiş ise

kuantum dalga işlevinin çökmesini gerektirir. Ama o eski zamanlarda gezegenimizde gerçek bir fenomenal dünya olmadığına göre kuantum dalga işlevleri nasıl çökelmiş ve canlılık nasıl ortaya çıkmıştır? Kopenhag yorumunun von Neumann'ın tarzında bir uç noktaya vardırılması örtük olarak "Tanrısal bir zihni" yardıma çağırmak zorunda kalır ki, işte Newton'cu sezgiye esas aykırı olan budur; Tanrı işe *böyle* karışmaz. Bu nedenle uç noktaya vardırıldığında istenmeyen sonuçlar veren Kopenhag yorumu, Einstein'ın düşündüğü gibi henüz tamamlanmamış bir teori olmalıdır; tamamlanmış bir kuantum teorisinin zihinden bağımsız olarak da gerçekliği ifade edebilmesi gerekir. Ama öte yandan Newton'cu sezgimiz belki bizi yanıltıyordur; Kopenhag yorumu tamamlanmış da olabilir. Anlaşılan, Einstein ve Bohr arasında seksen yıl kadar önce başlayan tarihi tartışma önümüzdeki yüzyılda da sürecektir. Her ne kadar şimdiye değin galip gelen daima Bohr olmuşsa da nihai zaferin Einstein'a kalacağını düşünenlerin sayısı giderek artmaktadır; elde artık bazı deliller (*tünelleştirme olayları vb.*) vardır (Pehrose, 1994; Omnes, 1994; Whitaker, 1996; Honner, 1987).

Teorik bilimin gelecekte kendi içinde izleyeceği yol ne olursa olsun, kendi olarak teorik bilim her türlü fenomenolojinin (ve pozitivizmin) eksikliğini ve tek yanlılığını ortaya koyar. "O balıklar ki derya içinde yaşarlar, deryayı bilmezler". Fenomenoloji, ister tarihselci-yaşam felsefeci-yorumsamacı yüzüyle (Heidegger), ister transandantal yüzüyle (Husserl) ortaya çıksın tanımı gereği daima meta-fenomenal varlığa kapalıdır; bu nedenle de ancak eksik ve yanlış bir bilgi ortaya koyabilir. Fenomenoloji, fenomenalin kendi *içinde* kalınarak kendi iç dinamikleri bakımından anlaşılabileceği varsayımına dayanır. Demek ki fenomenoloji bütün "kendiliğindenlik", açıklık, doğrudanlık iddialarına rağmen bir tez niteliğindedir. Ama bu fenomenolojik tez, köktenci biçimiyle ortaya konduğunda *yanlış* bir varsayımdır; çünkü bizzat fenomenal dünyanın ortaya çıktığı yer (beyin), meta-fenomenal bir organdır. Bununla birlikte fenomenolojinin büsbütün yanlış olduğu söylenebilir mi; fenomenolojinin belli bir doğruluk, geçerlilik değeri yok mudur? Fenomenalin kendi içinde anlaşılabilecek bir yönü yok mudur?

Teorik bilim, meta-fenomenal varlığı büyüklüklerden kalkarak ve metaforik bir dille anlamaya çalışır. Bu durumda uzunca bir süre büyüklük bakımından ifade edilebilir gözükmeyen *niyet* ve *anlam* gibi fenomenal gerçeklikler yalnızca fenomenal dünya içinde kalınarak anlaşılabilecek, teorik olarak anlaşılamayacak gerçekliklermiş gibi görülmüştür. Ancak beynin kuantum yapısının aydınlatılması durumu değiştirmektedir. Fakat en azın-

dan şimdilik bizzat meta-fenomenalin kendisinin niyet ve anlam bakımından incelenmesi teorik bilimin konusu değildir ve *eğer vahiy yoksa* ancak derin sezginin konusu olabilir. Böyle bir sezginin gelişmesinde teorik bilim önemli bir rol oynayabilirse de bu sezgi teorik bilimin bilinen araçlarıyla ifade edilebilir gibi gözükmez. Eğer modern düşünce tartışmalarının örtük konvansiyonel centilmenlik kuralı gereği laik sınırlarda kalınacaksa, fenomenal dünyanın niyet ve anlam bakımından anlaşılması yalnızca fenomenal dünyanın kendi iç dinamikleriyle sınırlanmalıymış gibi bir anlayış gelişir ki; laik fenomenolojinin farkında olmadan üstlendiği evren görüşü (tezi) de budur. Fenomenal dünyanın bir ölçüde olsun niyet ve anlam bakımından kendi içinde kalınarak (yani meta-fenomenale başvurmadan) anlaşılabilecek bir şey olup olmadığı yukarda ele aldığımdan çok daha ağır bir felsefi tartışmayı gerektirir; bu yazı çerçevesinde üstlenemeyeceğim bir vazifedir bu.

Fakat, günlük sağduyunun da üzerine kurulu olduğu bu *naif* fenomenolojik tez (fenomenal dünyanın niyet ve anlam bakımından yalnızca kendi içinde kalınarak anlaşılabileceği tezi) klasik anlamda bilimsel (meta-fenomenal) teorinin sınırlarında olmasa da gene de teorik bazı özellikler taşıyan *psikanaliz* tarafından bile sarsılabilir gözükmektedir. Bununla birlikte psikanaliz de sorunsuz bir teori değildir ve esası itibarıyla psikanaliz bu yazıdaki küçük polemiğin konusu dışında bırakılmıştır. Demek ki Kantçı yaklaşımı bir anda tersyüz ederek sarsacak bir soru; yani "bilim olarak *fenomenoloji* nasıl mümkündür?" sorusu çerçevesinde belirlenen sorunsal bu yazı çerçevesinde ele alınabilir gözükmemektedir.

6 d. *Evrenin ikiliği tezi aşılabilir mi?* Evrenin ikiliği tezi bugünkü bilgi düzeyimizle bağlantılı ve gelecekte aşılabilir bir tez midir? Hayır. Bu yazıda ortaya koyduğum biçimiyle bu tez nihai, zorunlu ve kesin bir doğrudur; aşılamaz. Neden?

Beyin felsefesiyle birlikte ileri sürdüğüm tez herhangi belli bir fiziksel teoriyle bağlantılı değildir; elimizdeki teoriler tamamen farklı olsaydı veya yanlış olsaydı bile evrenin ikiliği tezi değişmezdi. Çünkü bu tez (fenomenal dünya ile meta-fenomenal varlığın ikiliği tezi) klasik madde-zihin ikiliğinin tartışıldığı natüralist ontolojinin zeminini *eleştirili olarak* aşar; eleştirili bir natüralist ontoloji ortaya koyar. Bir örnekte görelim. Yukarda da değindiğim gibi Bohr'un kuantum mekaniğiyle ilgili Kopenhag yorumu *paradigmatik anlamda* halen egemen teori olmakla birlikte rakipsiz değildir; aynı deneysel neticeler başka teorilerle de düşünülebilmektedir. Özellikle Eins-

tein ve Broglie'nin tezlerini geliştiren David Bohm'un "*nedensel* kuantum teorisi" akademik çevrelerde giderek daha etkili olmaktadır. Bu teoriyi bir şekilde *animistik* olarak nitelemenin yanlış olmadığını düşünüyorum. Çünkü bu teori "zihin-benzeri" özelliklerin (tabii bilinç, duygu, düşünce vs. gibi antropomorfik özelliklerden söz etmiyoruz, ama neden söz ettiğimizi de tam olarak bilmiyoruz) maddenin en küçük partikülünde, mesela elektronda bile var olduğunu ileri sürer. İleri derecede karmaşık matematik formülasyonlara yer veren bu teoriye göre kuantum mekaniğinin karşılaştığı inanılmaz deneysel neticeler, her bir partiküle eşlik eden "kuantum alanı"yla ("pilot dalga" ile) açıklanır. Ancak partiküller "pilot dalga" arasındaki ilişki klasik anlamda fiziksel bir etkileşme değil, bir tür enformasyon akışıdır. Yani partikül, eşlik eden kuantum alanı (pilot dalga) sayesinde deneyin bütününden *haberdar olarak davranır*. Tıpkı radar sistemiyle yolunu bulan otomatik pilota bağlanmış bir uçak gibi. Bu teorinin üstün tarafı Bohr'un açık bıraktığı ve yanıtlanamaz olarak nitelediği soruya; yani deneyin bütününün nasıl olup da ölçüm işleminde elde edilen neticeyi belirlediği sorusuna *nedensel* bir yanıt vermiş olmasıdır. Fakat burada klasik anlamda fiziksel bir nedensellik söz konusu değilidir; aktif anlamda enformatik bir süreç söz konusudur artık (Bohm, 1980). Üstelik EPR ile ilgili Einstein tarafından ileri sürülen "bilinmeyen değişkenler" tezi de tekrar canlanmaktadır. Çünkü gerek Einstein, gerekse John Bell, klasik anlamda fiziksel bir etkilinin (kuvvetin vs.) "bilinmeyen değişkenler"i oluşturduğunu düşünmüş ve Aspect deneyleri de EPR'de böyle klasik bir değişkenin olmadığını göstermişti. Şimdi eğer "gizli değişken" böyle enformatik bir süreçse Aspect deneyleri, Einstein'ın örtük tezini (gizli değişkenleri) geçersizleştirmiş olamaz. Keza bu çerçevede kuantum koheransı da belli bir açıklık kazanır.

Bohm'un kuramının bir başka özelliği de bilinç, zihin gibi insani özelliklere fiziksel bir ön-açıklama getirmeyi denemesidir. Bu durumda zihin, çok sayıda partikülün düzenli bir örgütlenmesinin üst düzeyde oluşturduğu bir "kuantum alanı" olacaktır. Böylece Bohm klasik madde-zihin ikiliğini aşmaya çalışmakta; zihni, en elemanter partiküllerinde bile "zihin-benzeri" özellikler taşıyan maddenin üst düzeyde bir örgütlenmesi olarak görmektedir (Bohm, 1990). Keza fizikten beyin fizyolojisine yönelen bu spekülatif yardımın, Bohm'un teorisinden (söz etmediklerine göre) habersiz görünen bazı nörofizyologların yaklaşımıyla belli bir yakınlık göstermesi ilginçtir. Sözgelimi DNA molekülünün yapısını çözdüğü için Nobel ödülüne layık görülen Francis Crick görmeyle ilgili "binding problem"i çözmeye

yönelik yaklaşımında bilincin, beynin 38-40 Hertz'lik elektromagnetik osilasyonuyla alakasını göstermiştir (Crick, 1994). Keza Benjamin Libet de "bilinçli zihin alanı" teorisini uzun zamandır savunmaktadır (Libet, 1993).

Bohm'un teorisi doğru olsa bile; yani insan zihni, en elemanter partiküllerinde dahi "zihin-benzeri" özellikler taşıyan maddenin üst düzeyde bir örgütlenmesi olsa ve zihin-beden ikiliği natüralist düzeyde aşılsa dahi (ki gerçekten de böyle olabileceğini düşünmemek için sebep yoktur) bu yazıda ileri sürdüğüm eleştirili natüralist ikilik tezi geçerliliğini korur. Çünkü burada klasik madde-zihin ikiliğinin tartışıldığı naif natüralistik zemini, *eleştirili olarak* aşan bir tez ileri sürdüm. Hareket noktam evreni açıklamaya çalışan teorilerin meta-fenomenal varlıklarının gerçekten de "var"olması tezine dayanıyordu. Bir başka deyişle öncelikle teorilerle evreni böyle (yani meta-fenomenal yönüyle de) düşünmek zorunda kalıyorsak evren aslında nasıl olmalıdır sorusuna yanıt aradım. Yaşantılama olarak gerçek fenomenal dünyanın var olduğunu zaten doğrudan biliyoruz; doğrudan yaşıyoruz. Ama fenomenal dünyanın ortaya çıktığı *beyni* açıklamak için daima meta-fenomenal (varlığı ancak teori yoluyla kavranabilir) varlıkların gereçekten de "var"olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Bu meta-fenomenal varlıklar ister Kopenhag yorumuna, ister Bohm kuramına, ister henüz bilmediğimiz bir başka kurama göre düşünülsün, fenomenal olmadıklarına göre sonuç değişmez.

Son bir not olarak bilinci-zihni açıklamak için beynin kuantum düzeyinde değil sinir hücreleri ve sibernetik enformasyon süreçleri bakımından başvurulan (şahsen itibar etmediğim) bir teori doğru olsa bile ikiliğin değişmeyeceğini vurgulamak isterim. Benzeri bir tutum, bu yazıda bir bakıma tezlerini geliştirmeyi denediğim David Chalmers (dipnota bakınız) karşısında Thomas Clark tarafından güçlü bir biçimde savunulmuştur (Clark, 1994). Ayrıntılarına girmek istemediğim bu ciddi tartışmada kazanan taraf Clark olsaydı bile sonuç değişmezdi; çünkü işlevselci yaklaşımların ileri sürdüğü anlamda enformasyon da beynin enformasyon süreçleri de en az "kütle" kadar meta-fenomenaldir; "var"lıkları ancak teorik olarak kavranabilir. Sonuç itibariyle beyin, ancak teorik olarak kavranabilir (meta-fenomenal) varlıkların dinamiklerini fenomenal dünya olarak yaşadığına göre evrende zorunlu bir ikilik vardır; fenomenal dünya ve meta-fenomenal varlığın ikiliği. Bütün teorik fizik teorileri gibi beynin fizik teorisi de bu iki varlığın ilişkilerini arayacaktır; üstelik tam da her ikisinin de ortaya çıktıkları yerde. İşin ilginç yönü şudur; bir beyni açın; orada ne fenomenal dünyayı, ne de meta-fenomenal varlığı görürsünüz. Sadece yağlı bir et parçasıdır o; ne kadar sıradan. Ama olağanüstü.

7. Heidegger'in Talihsiz Bir Yazısından Hareketle. Heidegger bilimi şu tanımla sabitlemek, kuşatmak, *çerçevelemek* ister; "bilim reel-olanın teorisidir" (Heidegger, 1954). Tabii ki bilimin neliğini ifade etmek için ileri sürülebilecek binlerce tanımdan Heidegger'in lafı getirmek istediği yere en elverişli olanını seçmek gibi bir hakkı vardır; mesela ben de bu yazı çerçevesinde teorik bilimi, *meta-fenomenalin teorisi* olarak ifade edip çerçevelenemezliğiyle vurgulamayı tercih ederdim. Üstelik bu tanım neredeyse totolojik bir doğruluk payı taşırdı; çünkü yalnızca meta-fenomenalin incelenmesi teorik olabilir. Konumuza dönersek bu tanımla Heidegger lafı nereye getirmek istemektedir; daha doğrusu Heidegger'de laf nereye gelmek istemektedir? Etimoloji sayesinde her şeyin doğru düşünülmesinin, daha doğrusu "kelimenin konuşması"nın beşiği ve koşulu olan Eski Yunancaya girmeden önce, reel-olanın (das Wirkliche) *işlemek* fiiliyle bağını göstermekle işe başlar Heidegger. Bu noktada İngilizcesinden hareketle yapılmış başarılı bir çeviri gibi duran Türkçe metinde kavramın *işlemek* le değil, çevirmeni de tatmin etmeyen "to work" fiilinden hareketle *çalışmak* şeklinde karşılanmış olmasını tartışmak, Heidegger'in nasıl düşündüğünü anlamamıza vesile olabilir. Aynı sözcüğü Fransızların "travailler"yle değil, "oeuvrer"yle karşılamalarının da gösterdiği gibi Heidegger burada daha çok özne dışı, nesnel bir süreci anlatmak istemektedir. Yirmi yıl kadar önce yaşlı Kıbrıslı Türk köylüler "Nasılsın?" sorusuna "işlerim" diye yanıt verirlerdi. Anladığım kadarıyla bu yanıt, yaşam bildik seyrinde akıp giderken *otomatikleştikleri* işi yaparak çalıştıklarını anlatırdı. Bugün çalışmak kelimesini daha çok özne merkezli bir edim gibi, işlemek fiilini ise daha çok nesnel bir anlamda kullanıyoruz. İşte Heidegger'in *öznelci nesnelciliğinin* kastettiği, artık iyice bildiğimiz gibi, öznede işleyen bu işleyiştir.

Teori kelimesinin etimolojisi ise bizi "mevcut olan şeyin gizinden-çıkmasına saygı dolu bir kulak kabartma" anlayışına götürecektir. Böylece "reel-olanın teorisi" ifadesi yaklaşık olarak daha önce (ilk bölümde) *Varlık ve Zaman* bağlamında ele aldığımız fenomenoloji kavramına benzer bir anlam kazanacaktır. Oysa modern bilimde bu anlam unutulmuştur; özellikle Latincede "işlemek" kelimesi daha özne merkezli, daha aktif (*çalışma* 'ya yakın) bir anlam kazandığından beri. Kısaca Heidegger'in lafı getirmek istediği nokta "işleyen-iş"in kendini görünür kılmasına, ifşa etmesine saygıyla açık olmamız gerekirken, klasik Batı metafiziğinin yaptığı gibi çağdaş bilimle de onu (varlığı, *çerçevelenemez* olanı) kavramlarla sabitleyip sarmaya, kuşatmaya, *çerçevelemeye* çalışmakta olduğumuzdur. Yandaşı çağdaş tekno-

lojinin yardımıyla ince (hainçe) deneysel ortamlar (tuzaklar) kuran bilim, tıpkı çağdaş teknoloji gibi çerçevelenemez olanı tutsak almaya, kuşatmaya, güce dönüştürmeye çalışmaktadır. Oysa bu *işleyiş* çerçevelenemez.

Sadece bir Alman'a veya en azından bir Avrupalıya belki bir şeyler söyleyen; ama bize hiçbir şey söylemeyen Almanca, Latince ve (üstelik orijinal metinde orijinal ortografiye göre yazılmış) eski Yunanca kelimelerin uzun ve sıkıcı etimolojik incelenmelerinden sonra ulaştığımız sonuçlardan biri budur. Peki, bütün bunları ileri sürmek için eski Yunancaya, etimolojye vs. ne gerek vardı? Etimolojik uğraşlar bu iddiaların doğruluğuna ne ölçüde kanıt oluşturur, diye sorarsak Heidegger'in felsefi müdahalesinin gerekçesine; yani varlığı unutarak otantik yaşamını kaybeden (metafiziğe düşen) Avrupa halklarının uyarılması çabasına ulaşırız. Sadece kendi dilsel cemaatine (Avrupalıya) konuşan Heidegger, geçmişe bugünden bakarak onu, kendi modern diliyle (ve ideolojisiyle) yorumlayan modernist tarihi tersyüz etmekte; bugünün Avrupasına antik Yunandan ve eski Yunancadan kalkarak bakmaya çalışmaktadır. Şahsen bu çabanın bütün "Silezyalı" politik geriliğine rağmen kimi bilgece yönleri olduğunu düşünüyorum. Ama bu bilgeliğin olduğu gibi alındığında en azından Avrupalı bile olmayan aydınlara ne söylediğini anlamakta güçlük çekiyorum. Heidegger Almanlara, hadi hadi Avrupalılara konuşur. Barok bir Türk Heideggerciliği yapmak, mizah duygusundan yoksun bir Heidegger'i bile güldürecek bir imitasyon olmaz mı?

Öncelikle Heidegger'in çağdaş bilime ilişkin saptamalarına, sonra kendisine çevirmek üzere bir ölçüde olsun hak vermek istiyorum; şimdi kendi olarak teorik bilimi değil, onun toplumsal bir pratik olarak çağdaş-tarihsel akademik gerçekleşmesini söz konusu edeceğim. Bir örnekle başlayalım; insanlık tarihinin en büyük dört-beş teorisinden ikisini (özel ve genel görelilik kuramlarını) geliştirmenin dışında bir başka büyük teorinin (kuantum mekaniğinin) kurulmasının öncülerinden olan, dahası fiziğin bütün alanlarına çok önemli katkılarda bulunan, üstelik kendi kuramlarını test etmek üzere yapılan deneysel çalışmaların çoğuna katılmayan Einstein'ın, kuantum teorisine önemli katkısı yanında teknolojik yararlılığı hemen fark edilen ve deneysel yönü de olan bir kaç çalışmasından biri (foto-elektirik olay) nedeniyle Nobel ödülüne layık görülmüş olması, skandal olmanın ötesinde bir noktaya işaret eder. İlaç endüstrisi, araştırma bursları, akademik kadroların denetimi, teknolojik açıdan yararlı görülen bilimsel çalışmaların ödüllendirilmesi, bilim adamlarının teorilerinin ticari ve teknolojik sonuçlarının denetlenmesinde hiç bir hakkının olmaması vs. gibi başlıkların he-

men işaret ettiği gibi, çağdaş akademik bilim geniş ölçüde kapitalist oyunun içindedir ve bu oyun tarafından geniş olçüde belirlenir; günümüzde pratik (toplumsal-tarihi) akıl, teorik aklı tutsak almıştır. Aslında homosapiens'in yapısı itibariyle genellikle böyle olmuştur durum; çünkü şempanzelerde olduğu gibi bu primat türü için de psikolojideki terimiyle "toplumsal zekâ" belirleyicidir, esastır. Ama nasıl avcılık yalnızca toplumsal bir oyun (pratik) değilse, oyun dışı doğaya uygun özel bir yol, yordam, yöntem gerektiriyorsa, insan beyninin teorik zihinsel faaliyetinin de oyunu da içererek gene dışında kalan evrene yönelik "özerk" bir alanı vardır. Öyleyse Heidegger'in sandığı gibi Avrupa'nın gidişinden teorik bilim (ve mühendislik, metafizik vs.) mi sorumludur, yoksa tam tersine teorik bilimin bu akademik halinden pratik (toplumsal-tarihi) akıl mı sorumludur? Bu maymunlar cehennemindeki oyundan, Dilthey'ın deyimiyle "damarlarında kan dolaşarak" oyunu içerden çok güzel anlayan işadamları, kahramanlar, komutanlar, devlet adamları, naziler ve belki biraz ağır olacak ama rektörler duruken fizikçileri sorumlu tutmak biraz "yavuz"luk olmaz mı? Kısacası bir türlü "Silezyalılık"tan öteye geçemeyen Heidegger bir hakikati görüyor; ama başaşağı görüyor.

Sokratik diyaloglar bir konunun uzmanının, uzmanı olduğu şeyin anlamını bilmediğini göstermeye dayanırdı. Sanki bu dönemde yaşayan bir filozof gibi bilimin kendisinin ne olduğunu bilemeyeceği (ama bir filozof olarak elbette kendisinin bileceği) sonucuna varan Heidegger'e göre *"Fiziğin kendisi, bir fiziksel deneyin mümkün bir nesnesi değildir*". Kulağa hoş geliyor. Ama romantik filozof aslında hiçbir *fiziksel deneyde teori olarak bizzat fiziğin kendisinden başka hiçbir şeyin denenmediğini, sınanmadığını anlamamış görünüyor*. Bilimsel deneyde denenen varlık değil, bilim olarak insan teorik zihinsel faaliyetidir, bilim olarak kendi teorik *önyargılarıdır.*

Heidegger'in teorik bilime yönelik bütün bu sataşmaları aslında hiçbir zaman bilimsel deneylerin yapıldığı bir labaratuvarı görmediğini düşündürüyor. Aslında deneysel çalışmaların yapıldığı bir laboratuvara girdiğimizde *ilkece* günlük hayatımızda çay veya yumurta pişirirken, elektirik düğmesine basarken, televizyonu açarken, gözlük takarken, tavuklara yem verirken veya balık ayıklarken yaptığımızdan farklı şeylerin yapılmadığını görürüz. Galileo evrenin matematiğin diliyle yazılmış bir kitap olduğunu söylemişti. Belki şöyle de denebilir; evren büyük bir deney tüpüdür. İnsani deneyimi bilimsel deney haline getiren esas unsur onun (teorik) düşünülüş tarzıdır; o halde deney özel bir tip deneyimdir bir bakıma. Peki, deneyin bu te-

orik düşünülüş tarzı nereye kadar uzanır? Heidegger'in düşünemeyeceği noktalara kadar; bilimin ne olduğuna kadar. Bu konuda fikir sahibi olmak isteyen herkes Lobaçevski geometrisinin kuruluşundan, Gödel teorimine, Einstein tarafından "özel ve genel görelilik teorisi"nin kurulmasından özellikle Einstein-Bohr tartışmasına kadar uzanan bir alana yayılan bilim tarihini inceleyebilir. Heidegger'e göre "Bizzat matematiğin kendisinin ne olduğunu matematiksel hesabetme yoluyla hiçbir zaman keşfedemeyiz". Ama Lobaçevski geometrisi Öklid geometrisinin ne olduğunu göstermeye yarar. Gödel teoremi, matematiğin aksiyomatik bir sisteme indirgenemeyeceğini gösterir. Bohr'un Heisenberg'e müdahalesi fiziğin esasının ne olduğunu anlatmaya yöneliktir. Özel ve genel görelilik teorileri Galileo-Newton fiziğinin açıklamasıdır. Einstein-Bohr tartışmasında fiziğin dilinden, gerçekçiliğin ne olduğuna, fiziğin ne olduğuna kadar inanılmaz incelikte tartışmalar yürütülmüş ve deneyle sınanmıştır; adeta "deneysel bir felsefe"dir bu tartışmalar. Heidegger "fiziğin kendisi bir fiziksel deneyin mümkün nesnesi değildir," diyor. Aslında bir fiziksel deneyin mümkün nesnesi bizzat fizikten başka bir şey olamaz.

Heidegger'in, teorik bilime ilişkin bütün çarpıtmalarına rağmen, burada ele aldığım yazısının sonunda (gereksiz bir şıklıkla lafı dolandırarak ifade etmişse de) bir doğruyu tespit ettiğini teslim ediyorum. Bu doğruyu kendi kelimelerimle açıkça şöyle söyleyeyim; elbette bilim bütünsel ve derin bir sezginin yerini alamaz. Ama bütünsel ve derin sezginin yerini başka hiçbir şey; felsefe, din, sanat vs. de alamaz. Elbette derin sezgi yoluyla bütünsel anlamaya giden yollar vardır ve bilim de bunlardan biridir. Ama teorik bilim, sezginin çok sağlam bir yoludur.

8. Psikanaliz ve fenomenoloji: Anlama ve hakikatin tarihsel-kültürel-dilsel olduğu tezinin kendisi tarihsel-kültürel-dilsel olamaz. Bu tez yanlış bir evrensel-metafizik tezdir; çünkü kendisiyle çelişiktir. Bu alt bölümde Heideggerciliğin kendi içinde tutarsızlığına işaret ederek *eleştirili* bir psikanaliz kuramının fenomenolojiye alternatif bir ara alan olarak geliştirilebileceğini henüz zayıf ve geliştirilmemiş bir tez olarak telkin etmeye çalışacağım. Gerek Heidegger'in gerekse Gadamer'in psikanalizden, hatta analitik psikoterapiden ne denli nefret ettiği iyi bilinir; şüphesiz bu nefrette Freud'un Yahudi olmasının da hiçbir önemli payı yoktur. Şimdi bu nefretin sebeplerini iyi anlamalıyız. Her ne kadar Paul Ricoeur, psikanalizi "gizem-bozucu

bir yorumsamacılık" olarak ele aldıysa ve belli bir anlam dahilinde bu saptamanın doğruluğu tartışılır gibi değilse de, psikanalitik yorum çalışmasının esasını oluşturan "aktarım-karşı aktarım" sorunsalının incelenmemesi, eserinin en eksik yönüdür. Aktarım-karşı aktarım sorunsalı bakımından ele alındığında psikanalitik yorum çalışması, bilinçdışı süreçleri anlamanın patetik ve evrensel yönünü vurgular. İşte Heideggercilik bakımından esas kabul edilemez olanlar bunlardır. Neden? Bunu anlamak için Schleirmacher'den Dilthey'a, ondan da Heidegger ve Gadamer'e uzanan yorumsamacılığın kendi içindeki dönüşümünü görmemiz gerekir.

Schleirmacher açısından yorumsama iki yönlü bir inceleme tarzıydı; dilsel ve psikolojik yönler birbirini tamamlıyordu. Schleirmacher'e göre yorumlanan metnin dilselliğinin dışında yazarının da *patetik* olarak kavranması, metnin kendisini (söylemi) yazarından bile daha iyi anlamamızı sağlayabilirdi. "Kehanet" adını verdiği bu durum ilginç bir şekilde psikanalitik bilinçdışı aktarım çözümlemesinin de tezidir; analist, analiz edileni kendinden daha iyi anlar. Üstelik bu Schleirmacherci yaklaşım *evrensel* bir anlamayı da mümkün kılıyordu; çünkü yazarı patetik olarak kavrayabilme evrensel bir psikoloji sayesinde mümkündü. Ancak Dilthey'la birlikte yorumsamacılıktaki bu evrenselci yönün (kabul etmek gerekir ki ustaca bir manevrayla) giderek dıştalanmaya başladığını görürüz. Dilthey'ın "yaşam" kavramıyla "tinselliğe" getirdiği yorum tamamen tarihselci bir yön kazanmıştı; çünkü "yaşam" kavramı tamamen tarihsel-kültürel bir yaşantılamayı dile getiriyordu. Dolayısıyla "yaşam"da tarihsel bir şey dile geliyordu ve tin bilimlerinin araştırması gereken esas konu da buydu. Yani daha Schleirmacher'den Dilthey'a geçerken psikolojik-öznel boyut, nesnel-tarihsel bir boyuta tercüme oluyordu (Palmer, 1969). Nitekim Gadamer de Schleirmacher'deki bu öznelci-psikolojikleştirici-evrenselci boyutu eleştirir (Gadamer, 1959). Burada Betti ve Hirsch'in Heideggerciliğe yönelttiği eleştirilerin Schleirmacher ile ilişkisini anlatmaya girişmeyeceğim.

Demek ki yorumsama Heidegger'e gelene kadarki tarihinde, özellikle Dilthey'ın manevralarıyla zaten öznelci-evrenselci-psikolojikleştirici patetik öğelerinden arınıp nesnelci-tarihselci bir yön almıştı. Heidegger'in yorumsamacı ontolojisi bakımından göz önüne aldığı problem; yani "varlığın anlamı" sorunu, yorumsamacı ontoloji için yegâne yöntem olarak fenomenolojiyi ileri sürdüğünde, ona (fenomenolojiye) Yahudi ve matematik kökenli bir filozof olan Husserl'deki evrenselci-"transandantal olarak öznelci" anlamından farklı bir anlam verecekti. Heidegger'in etimolojik olarak orta-

ya çıkardığı (yani ontolojik) anlamıyla fenomenoloji, kendini *söylemde (dilde)* görünür kılan, ifşa edenin (varlığın) incelemesi olarak kendiliğinden bir yorumsama halini alacaktı. Bu anlayış "varlığın anlamı"nın *ontik* düzeyde de olsa zaten gündelik söylemde var olduğunu; yorumsamanın açığa çıkaracağı, yani *ontolojik* derin düzeyiyle ortaya koyacağı varlığın anlamının ontoloji öncesi bir ön-anlama olarak dilde (gündelik söylemde) zaten bulunduğunu kabul ediyordu. Yani yorumun ortaya çıkaracağı bu ontolojik düzey, ontik düzeyde gündelik dilde bir ön-anlama olarak örtük olarak zaten vardı; ontik düzey, ontolojik düzeyi ifşa ederken örtüyordu.

Heidegger'in tespitine göre varlığın anlamının araştırılmasına başlanacak yer Dasein'dı; yani varlığın anlamı sorusunu soran insandı. Dasein'ın varlığın anlamını araştıracağı transandantal ufuksa zamanlılığı; dolayısıyla tarihiliğiydi. Böylece zamanlılığı üzerinden tarihiliğine bağlanan Dasein, dünya-da-"var"lık olarak "olgululuğundan" kalkan uzun felsefi mücadelelerden sonra *kararlılık* kategorisi üzerinden geçerek *bir halkın, bir cemaatin kaderine katılıyor, kendi kahramanlarını seçerek, meşaleyi dikeltiyor ve partisiyle (tarafıyla) kucaklaşıyor, bütünleşiyordu* (Heidegger, 1927). Altını çizdiğim tarz ifadelerin yazarının beş-altı yıl sonra Nazi partisiyle kucaklaşan bir filozof Dasein olarak, derslerine Nazi selamıyla başlayıp, solcu ve Yahudi pek çok öğrenci ve öğretim üyesinin hayatında acı izler bırakacak bir rektör olduğunun altını çizmemde belki *hâlâ* bir yarar vardır.

Bu nesnelci-tarihselci-dilselci anlama ve hakikat *sözde-teorisinin* en iyi görünebileceği yerlerden biri varoluşumsal (existentiel) analiz düzeyiyle varoluşsal (existential) analiz düzeyi arasındaki farkta bulunabilir. Dasein'ın varlığının özgün varlık kipi olan varoluş'un analizi, varlığın anlamının araştırılmasının ilk adımıydı Heidegger'e göre. Ama bu analizde, varoluşumsal'ı varoluşsal'dan iyice ayırmak gerekirdi; bir insanın kendi kişisel geçmişi (bir anlamda psikolojisi, bugünkü tabirle psikanalizi vs.) ile ilgili araştırma varoloşumsal bir araştırma olarak elbette mümkündü. Ama bizi varlığın anlamına götürecek araştırma varoluşsaldı; yani Dasein'ın zamanlılığı ve tarihiliği ufkundan ortaya konan transandantal araştırmaydı; işte hakikat yalnızca bu bakımdan ortaya konabilir bir şeydi (Heidegger, 1927). Gadamer de anlamanın ve hakikatin dilsel-cemaatçi transandantal ufkunun ötesinin bir meta-fizik olduğunu söyleyecek, başka kültürlerle diyalog bakımından olsa olsa bir iyi niyet gösterisi olarak diyaloğa dayanan bir "ufukların kaynaşmasından" söz edecektir (Gadamer, 1960).

Elbette Türk veya Müslüman tarihinin ancak *içerden* yaşayarak anlayabileceğimiz; tarafsız olarak değil, taraf olarak anlayabileceğimiz ve yaşamımızı dokuyan, ören bir tarafı vardır. "Oyun" elbette kendi kapalı gerçekliğini kurar; tıpkı kapitalist oyunun gerçekliğinin hakikatini, bu oyunun oyuncuları olarak bu oyunu içerden yaşayarak ve bu oyun tarafından oynanarak anlayabildiğimiz gibi. Oyunun içinde ortaya çıkan *hakikat* elbette onun dışardan bir açıklamasında ortaya çıkan *doğru*'dan farklıdır. Futbol üzerine sosyolojik bir inceleme elbette bir futbol tutkununun yaşamının içerden hakikatini ifade edemez. Bir sanat tutkunu için de böyledir durum; zaten Gadamer'in estetik "oyun teorisi"nin esası da bundan ibarettir (Gadamer, 1960). Ama tarihsel-kültürel-cemaatçi oyunun gerçekliğinin kapalılığında böylesi bir ısrar; anlamanın bütün başka tiplerini dıştalayan bu vurgu, çoğu zaman kanlı olan tarih oyununu sürdürmek tutkusundan başka nereden gelebilir ki? Bununla birlikte elbette Heidegger sıradan bir ırkçı veya sömürgeci değildir; onun bizimle, mazlum uluslarla filan bir alıp veremediği yoktur. Ama Heidegger'in oyununda seyirci olarak bile belli bir yerimizin olduğunu sanmıyorum; onun kafasında Avrupa dillerinde ifadesini bulan iki eksen ve iki çatışmalı tarih vardır; eski Yunan-Alman ekseni ve Latin (Roma)-Fransız ekseni. Bunlar da sırasıyla nostaljik bir romantizmle modernizmin çatışmalarında kendini gösterir. Heidegger ve Gadamer'e göre felsefe bile (tıpkı Hegel için olduğu gibi) neredeyse Avrupa'ya özgü "otantik-folklorik" bir şeydir; eski Yunanca veya Almanca olmayan bir dilde felsefe yapmak neredeyse Latince "divan şiiri" yazmaya benzer. Zaten bu nedenle felsefe veya metafizik tarihi değil; Batı felsefesi, Batı metafiziği tarihi vs. demeyi tercih ederler. Peki bizler mi? Biz olarak biz bu oyunda zaten yokuz; ya da barbarlar (yani konuşamayanlar) olarak varız. Evet, Helen *konuşabilen* demektir; barbar ise *konuşamayan* anlamına gelir. Gerçekten de biz olarak bizim *fiilen* konuşamadığımız açık değil mi? Peki Avrupalılar tarafından bu iteklenmenin "biz"de uyandırdığı cazibe nereden gelir acaba? Cezbolmanın İktidar-güçle mazoşistik bağını; dolayısıyla arzunun dinamiğindeki yerini göstermek ilginç bir psikanalitik vazife gibi durmaktaysa da Türk Heideggerciliğinin ikideğerliliğine (ambivalansına) işaret etmek daha acil bir vazifedir.

Yalnızca Dasein, kendi varlığıyla ilişkili tasa çerçevesinde kendi varlığı karşısında bir tutum alabildiğinden Dasein'ın özgün varlığı; yani varoluş bir imkânlılıktır Heidegger'e göre. Kendi olmak veya olmamak imkânlılı-

ğı. Belli ki Nietzsche'nin ünlü "kendin ol" buyruğuna bir yanıt olan varoluşsal analizinde Heidegger, "kendi olmayı", başlangıçta Sartre'ın tarihi yanılgısına yol açacak şekilde bireyci gibi gözüken bir çerçevede ele almakla birlikte, varoluşun transandantal ufkunu zamanlılığıyla (giderek tarihiliğiyle) bağlantılı olarak ileri sürerek açıkça otantiklik problemine bağlar. Bu, "das Man"ın (kabaca anonim insan veya kitlenin diyelim) ontik anlayışında bir ön-anlama olarak bulunan tarihiliği (ontolojik düzeyi) yorumsayarak açığa çıkarma yoluyla "kendi özüne dönme", "olduğu şey olma", "ne ise o olma"; yani artık Yahudi, matematikçi ve Descartasçı Husserl'e karşı "Alman olma" demektir. Tüm yaşamı boyunca Descartes düşmanlığı devam eden Heidegger'in, I. Dünya Savaşı sonunda kendi değerlerine güvenini tamamen yitirmeye başlamış; aslında kendine güveni Napoleon'un (yani Alman taşrasının Batısı, Avrupası olan Fransa'nın, bizzat Dilthey'ın tabiriyle Aydınlanmanın) ordularının saldırılarından beri yıkılmaya başlamış Alman taşrasının yeniden derlenip toparlanma Kavga'sının felsefi sözcüsü olarak okunacağı yer burasıdır.

Böylece Heidegger, kendini ontik düzeyde bir ön-anlama olarak dilde, söylemde ifşa ederken örtünen varlığın fenomenolojik hakikatinin, yorumsamayla ulaşılacak ontolojik transandantal ufku olarak zamanlılık-tarihilik kavramını geliştirerek anlamayı bir halkın, dilsel bir cemaatin yaşantısına katılma, *kaderini paylaşma* olarak koyar (Heidegger, 1927). Otuz üç yıl sonra Gadamer bu "öznelci nesnelci"liği biraz daha içerici ve Hıristiyan öğelere, daha sakin bir söyleme dönüştürmeyi başardı; diyalogal bir anlamanın ilerleyici bir yorumsamacı çevrimle mümkün olabileceğini, kendi dilsel ön-yargılarımızı aşabileceğimizi ileri sürdü. Ama kökendeki Heideggerciliğinden vazgeçmedi (Gadamer, 1960). Demek ki anlama ve hakikatin tarihi-dilsel-kültürel olduğu; bir halkın, dilsel bir cemaatin yorumsamayla görünür kılınacak ön-anlama ve ön-yargı ufkuyla sınırlandığı tezi "öznelci nesnelciliğin" temelinde bulunur.

Anlama ve hakikatin tarihi-dilsel-kültürel olduğu tezinin kendisi tarihi-dilsel-kültürel olamaz. Bu tez aşkın (transandant) ve metafiziktir; yani tarih-kültür-dil ötesidir; çünkü tez olarak evrenseldir. Bu durumda da yanlışlığı açıkça ortadır; çünkü kendiyle (ve hatta aşkınlığı sebebiyle fenomenolojinin esasıyla) çelişir.

Anlaşıldığı kadarıyla geçen yüzyılın başında tam bir *kent* olan Viyana, ilginç bir kültür merkeziydi. Alman etkisine açık olması beklenirken ve bir bakıma elbette bu etkiye açıkken aynı zamanda ilginç bir kültürel direncin

belirtilerini görebiliriz bu şehirde; geniş ölçüde Fransız pozitivizmi ile İngiliz deneyciliği ve mantıkçılığının en son aşamaya vardırılması olan mantıkçı-pozitivizmin Viyana'da etkin bir şekilde gelişmiş olması bu belirtilerden biridir. Nitekim mantıkçı-pozivizmin öncülerinden olan Carnap, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını boş laf yığını olarak görmüştür; hatta mantıkçı-pozitivizmin felsefi misyonunun bu tipte "felsefi gevezeliklerin" anlamsızlığını göstermek olduğu bile söylenebilir. Küçük bir çağrışımla en güçlü olduğu; dolayısıyla vaadlerinin en büyük olduğu dönemde bile Avusturyalıların Nazizme asla sıcak bakmadığını da hatırlatmak isterim. Viyana'ın, belki Osmanlı ordularına gösterdiğinden daha büyük bir dirençle tarihselci Alman kültürünün karşısında da bir varlık savaşı verdiğinin en önemli belirtilerinden biri de mantıkçı-pozitivizmle aynı yıllarda gelişen, Yahudi ve tıp kökenli Freud'un kurduğu psikanalizin Viyana'da ciddi bir yankı bulmuş olmasıdır. Aynı yıllarda örneğin Berlin'de böyle bir süreç asla yaşanamazdı. Psikanalizin yorumsamacılıkla belli bir yakınlığı olduğu açıktır; psikanaliz bir tür yorumlama sürecidir zaten. Ama Alman yorumsamacılığıyla karşılaştırmalı olarak ele alındığında psikanalizin en çarpıcı yanı yorumun biyolojik-psikolojik-evrensel düzeyde yapılmasıdır. Gerek klasik (Freudcu) Oidipus karmaşasının evrenselliği tezi çerçevesinde, gerekse daha yeni yaklaşımlardaki (örneğin Kohut'un kendilik psikolojisindeki) kendilik kavramının evrenselliği çerçevesinde bakılsın, psikanalize göre bütün tarihlerde, kültürlerde, dillerde aynı evrensel insan konuşur (ve dinler). Psikanalizde tamamen analistin karşı-aktarım çözümlemesiyle ve elbette dil (simge) analiziyle birlikte giden aktarım çözümlemesi, analiz edilenin kendi özgün tarihinde dile gelen evrensel bir insanın özgün dramının patos yoluyla ve "kehanet"e varırcasına kendisinden iyi anlaşılmasına dayanır. İşte bu yaklaşımın Dilthey'dan beri Alman yorumsamacılığının bastırmaya çalıştığı Schleirmacherci bir yönelim taşıdığını; tarihselci yorumsamayla psikanalitik yorumsama arasında ciddi bir karşıtlık olduğunu görmemiz gerekir; psikanaliz için hangi kültürden ve tarihten olursa olsun bir insan, başka bir insan için büsbütün anlaşılmaz olamaz.

Aslında söz konusu ettiğim karşıtlıkta yalnızca bir sorunsallaştırma farkı vardır. Bu yazının sınırlarını çok aşan ve doğrudan doğruya "bilim olarak fenomenoloji nasıl mümkündür?" sorusunu gündeme getirmeksizin ele alınabilir olmayan psikanalizin esasına ilişkin tartışma konusunda bir fikir vermeden, tarihselci-yorumsamacılıkla psikanalitik yorum çalışmasının karşıtlığını görelileştirmenin imkânı yok. Bu durumda şunu kaydetmek is-

terim; bir yanıyla psikanaliz naif modernist bir "kuram"dır; toplumsal bir pratik olarak kendini eleştirili bir şekilde göremez. Toplumsal bir pratik olarak kendi oluşturduğu modernist ideolojik-tarihsel etos ve mitosunun İktidar-güçle bağı bakımından bizzat aktarım ve karşı-aktarım dinamiğindeki arzu güdüleyici rolünü araştırma dışı bırakır; böylece doğrudan evrensel bir fenomeni gözlediği yanılsamasına kapılır. Bu nedenle de psikanaliz bir psiko-analiz olarak kalır; insanı toplumsallığında göremez. Halbuki eleştirili bir psikanaliz kuramının, aktarım çözümlemesinde evrenselin daima tarihi-kültürel-ideolojik içinde ortaya çıktığını; arzunun ideolojik-cemaatçi yapılanmasını gözardı etmemesi gerekirdi. Sanırım paradoksal bir kavram kullanarak şöyle diyebiliriz; metafizik bir fenomenoloji (*eleştirili* psikanaliz) ancak aktarıma ilişkin arzunun, psikolojik değil ideolojik-cemaatçi olduğu için evrensel olduğunu gösterebilirse teorik bilime katkıda bulunabilir. Bu yazı çerçevesinde yalnızca şunu kaydetmek istiyorum; her ne kadar psikanaliz "öznelci nesnelciliğin" tarihselci yorumsamacalığının karşısında güçlü ve hâlâ saygı duyulan son modernist-evrenselci kale gibi durmaktaysa da, *maalesef* bu kale de bu haliyle sanıldığı kadar sağlam değildir.

9. Bir doğa olayı: homosapiens beyni kendini, anlam-değer-arzu cemaatleri oluşturmak i ç i n fenomenal dünya olarak algılar.

9 a. *Bir doğa olayı*. "Doğa olayı" dediğimizde ne anlatmak isteriz? Mesela şimşek çaktığında korkan çocuğumuza şöyle deriz; "korkma, bu bir doğa olayıdır". Ya da depremi, yolundan çıkmış insanlara ilahi bir ceza gibi göstermek isteyenlere karşı, bunun bir doğa olayı olduğunu söyleriz. Güneşin sabah doğup akşam batması da bir doğa olayıdır. Son üç yüzyıldan beri bu görüngülerin dünyanın kendi ekseni etrafında dönmesinden kaynaklandığını biliyoruz; ama dünyanın kendi ekseni etrafında dönüyor olması da bir doğa olayıdır. Ama doğa olayı olmayan şeyler de vardır; mesela Galatasaray- Real Madrid futbol karşılaşması bir doğa olayı değildir; bu kültürel (kimilerine göre aşağı-kültürel) bir olaydır. Peki başka neler doğa olayıdır? Mesela güneşteki hidrojen atomları helyum oluşturmak üzere "kaynaşma" reaksiyonuna girer ve önemli miktarda kütle enerji eşdeğerine çevrilir; gezegenimizi de bu enerji aydınlatır, ısıtır zaten. Bu da bir doğa olayıdır. Sonra, evrendeki maddenin %99'u hidrojen ve helyum atomlarından oluşmuştur; gezegenimizdekiler gibi evrende az görünen yüksek atom ağırlığındaki atomlarsa ancak büyük bir ısı kaynağında oluşabilir. Demek ki gezegenimizi ve üstündeki her şeyi oluşturan atomlar büyük bir yıldızda meydana gel-

miştir. Dahası, anlaşıldığı kadarıyla bütün güneş sistemimizi oluşturan atomlar bile büyük bir yıldızda meydana gelmiş ve beş milyar yıldan eski bir zamanda büyük bir "süpernova patlamasıyla" dağılan bu atomlar evrenin bu bölgesinde giderek bizim sistemimizi oluşturmuştur; bu da bir doğa olayıdır. Zaten oldukça sağlam bir teoriye göre evren ve uzay-zaman da onbeş milyar yıl kadar önce bir tek noktada meydana gelen ve "büyük patlama" adı verilen bir patlamanın ürünüdür ve evren hâlâ bu patlamanın etkisiyle giderek genişlemektedir. İlk defa "Dopler etkisi" adı verilen bir bulguyla altmış yıl kadar önce fark etmeye başladık bu genişlemeyi; uzak yıldızlardan gelen ışığın kızıla kayması (dalga boyunun büyümesi) bunların bizden uzaklaştığını gösteriyordu. Dahası bu büyük patlamanın kalıntısı olan izi; yani "fon radyasyonu"nu bile tespit edebiliyoruz. Hatta bizden milyarlarca ışık yılı uzaktaki galaksilerden gelen ışıklar sayesinde evrenin yaklaşık on milyar yıl kadar geriye dönük halini adeta bir zaman tüneline bakar gibi seyredebiliyoruz teleskoplarımızla; evrenin nasıl evrelerden geçtiğini doğrudan gözleyebiliyoruz. Hatta "büyük patlamayı" izleyen ve "Planck duvarı" adı verilen, saniyenin düşünemeyeceğimiz kadar küçük bir süresinden sonra en küçük partiküllerin yapısının, enerji değerlerinin ve temel dört kuvvetin nasıl bir dağılım göstermiş olabileceğini kurgulayabiliyoruz. Evet, en azından "Planck duvarı"ndan sonraki evren (gizemini hiçbir zaman bilemeyeceğimiz o an'dan sonraki evren) de bir doğa olayıdır; ama Galatasaray-Real Madrid futbol karşılaşması bir doğa olayı değildir. Bütün evren bir doğa olayıdır da bu evrenin sıradan bir galaksisinin, küçük bir yıldızının, küçük bir gezegenin üstünde yirmi iki homosapiens'in bir topla oynadığı ve ben de dahil milyonlarcasının da heyecanla seyrettiği bu maç bir doğa olayı değildir. Vay be; ne maçmış ama.

Çünkü bu "aşağı" kültürel olayla şimşek arasında büyük farklar vardır. Bir kere futbol kurallarını biz koyduk; kuralları başka türlü de belirleyebilirdik. Sonra insanların kendilerini Galatasaraylı olarak tasarlaması ve böylece gereçekten de Galatasaraylılık gibi toplumsal bir gerçekliğin ortaya çıkması ancak dilsellikle mümkündür. Keza insanlarda bir niyet-amaç-arzu vs. olmasa, futbolun anlamı, değeri olmasa futbol diye toplumsal bir gerçeklik de olmazdı. Sonra bir geleneği, bir adabı var fubolun. Daha "yüksek" kültür olaylarına bakarsak aşağı yukarı benzer özellikleri orada da görürüz. Keza aile, devlet, piyasa, sanat gibi dilsellikle kurulmuş toplumsal kurum ve pratiklerde de doğa yoktu. Oysa şimşek dilsellikle kendini şimşek olarak tasarlayarak bir gerçeklik halini almaz; fiziksel yasalara uyar, dilsellikle kurulmuş keyfi kurallara değil. Niyeti-amacı-arzusu da yoktur şim-

şeğin; insanlarca anlamı ve değeri olmasa da gene de var olur. Gelenek ve adaptan da yoksundur. Evet, Galatasaray-Real Madrid futbol karşılaşması bir doğa olayı olmamalıdır; bütün evren bir doğa olayı olsa bile bu maç "tarihi"dir; doğanın bağrında gelişmiş indirgenemez bir ikinci doğa, yani kültürdür o.

Şimdi bu doğaüstü, ama kültüraltı, aklımızın ermediği futbol karşılaşmalarını bırakıp başka hangi mütevazı doğa olayları var diye bakalım doğaya. Şu çimenlerin arasındaki gelincik bir doğa olayı mıdır? Evet, bir kaç ay önce bir tohumdan gelişti, su ve güneş ışığına ihtiyacı var yaşamda kalmak için. Yapraklarının yeşil rengini veren klorofil, güneşten gelen fotonlar sayesinde karbon atomunun dış yörüngesindeki elektronların enerji değerini yükselterek gezegen üzerindeki tüm canlıların besinini temin ederken oksijen ve karbondioksitin ekolojik dengesini de sağlamış olur. Bu da bir doğa olayıdır. Evet, bahar bir doğa olayıdır. Baharla birlikte çoğu canlıda cinsel bir hareketlilik başlar; içgüdüseldir bu hareketlilik. İçgüdüler bir doğa olayıdır. Sonra zaman geçer koyunlar, keçiler yavrular. Kuzu, embriyolojik kurallara göre tek hücreden başlayıp, çeşitli evrelerden geçerek doğumundaki halini alır. Doğum da ölüm de bir doğa olayıdır. Koyunun, rahminde taşıdığı yavrusu milyonlarca yıl önceki atalarından intikal eden genetik koda göre şekillenir; DNA molekülü de bir doğa olayıdır. Canlılık da. Gezegenimiz üzerinde canlılığın nasıl ortaya çıktığına dair önemli ipuçlarmız, kuramlarımız var artık. Peki şu bir köşede uyuklayan yaşlı köpeğiniz de bir doğa olayı mıdır? O zaman siz nesiniz peki?

9 b. *Niçin?* Şimdi net düşünmeye çalışalım. Tanımadığı mamul bir madde, diyelim yeni (veya antik çağlardan kalma, eski) bir aletle karşılaşan bir mühendis bu aleti anlamak için bilerek veya bilmeyerek üç soruya cevap bulmaya çalışır. Ne yapıyor, niçin yapıyor ve nasıl yapıyor. Bu üç soru birbiriyle yakın ilişkili olmakla birlikte, özellikle niçin sorusu, mühendisin karşılaştığı aletle ilgili geride duran belli bir maksat, amaç vs. gibi bir tasarımı, bir niyeti gündeme getirir; bu alet ne i ç i n yapılmıştır? Mühendisin bu gerideki niyeti anlamaksızın karşılaştığı aleti tam olarak çözdüğü söylenemez. Üstelik aletin ne yaptığına tam olarak karar verebilmek için niçin sorusuna da bir yanıt bulmak gerekir. Öte yandan aletin ne yaptığını tam olarak anlamadan, nasıl yaptığını anlamamız da zorlaşır.

Oysa yakın bir zamana gelene kadar evreni konu alan teorik bilim kendine fevkalade haklı sebeplerle *niçin* sorusunu yasaklanmıştı; bu yasağın hâlâ tamamen kalktığı söylenemez. Teorik bilim klasik olarak evrenle ilgili

iki soruya cevap arar; ne oluyor ve nasıl oluyor? Ne oluyor? sorusunun cevabı mesela "cisimler belli bir ivmeyle yere düşüyor" veya "gezegenler güneşin etrafında Kepler formüllerine göre dönüyor" vs. (bu altbölümde "vs." ciltler dolusu ayrıntılı bilgi anlamında kullanılmıştır) şeklinde verilebilir. Bu düzey, fenomenal-amprik düzeydir. Nasıl oluyor? sorusunun yanıtı ise meta-fenomenal (teorik) düzeyi gerektirir; bu sorunun yanıtı mesela kütle çekim yasasının ifadesi vs. olabilir. Klasik olarak teorik bilimde "niçin oluyor?" gibi bir soruya yer yoktur. Çünkü bu soru evreni bir anda, belli bir tasarım ve niyetle birlikte ele almaya varır. Bu ise Tanrısal bir niyeti ve tasarımı tahmin etmeye çalışmak gibi bir noktaya varabilir; sonuç itibarıyla da teorik bilim bir tür teolojiye dönüşebilir. Dolayısıyla teorik bilim ısrarla niçin sorusundan kaçınır. Böylece de niyet ve anlam gibi özellikler sadece insani fenomenal dünyaya aitmiş ve meta-fenomenal varlığın bir anlamı yokmuş gibi bir izlenim ortaya çıkar; insan fenomenal dünyasının dışındaki evren anlamsız ve amaçsız bir şeymiş gibi gözükür. Oysa *Muazzam*'ı gören hiçbir büyük bilim adamı, şahsi dünyasında evrenin amaçsız ve anlamsız bir şey olduğunu düşünmez. Ama "niçin" sorusunun matematik yoluyla kestirilebilir bir yönü bilinmediğinden, teorik bilim niyet ve anlamla ilişkili bu soruyu göz önüne almaz; bu sorunun yanıtı bireysel derin sezgiye kalmıştır. İşte bilimin, bilim adamlarının kendilerinde değil ama bilimden bir dönemde bir şeyler umut etmiş kitleler üzerinde yıkıcı ve anomik bir etki bırakmasının sebebi budur; bilim bir yönüyle *vahiyi* geçersiz veya en azından inanılması güç kılarken, vahiyin yerine geçebilecek bir anlam üretmekten de haklı sebeplerle uzak durmuştur. Ama insanların büyük çoğunluğu için, derin sezgi yeterli değildir; onlar daima bir din; gösterilmiş "doğru bir yol" isterler. (Bir kısmı da hiç istemez veya buna gerek hissetmez tabii; yaşadıklarının *aslında* ne olduğunu sormadan kendilerince yaşar giderler bu dünyadan.)

Oysa geride bıraktığımız elli yıl içinde bilinen evrenin sadece çok küçük bir parçasıyla ilgili de olsa teorik bilimin meşru ve tam anlamıyla bilimsel bir şekilde *niçin* sorusunu sorabileceğini fark ettik. Bu alan garip bir biçimde mühendislikle, evreni konu alan teorik bilimin düşünme tarzlarının iç içe geçmeye başladığı bir alandır. Bu yeni teorik alan fizyolojidir ve konu aldığı küçük evren parçası da sizsiniz. Bütününde evren sözkonusu olduğunda bile, artık teorik bilimin *niçin* sorusuna giderek daha az tedirginlikle yaklaştığını ifade edecek yerim yok; çünkü öncelikle sizden ibaret şu küçük evren parçasında "niçin" sorusunun nasıl olup da bilimsel olarak meşru bir soru haline geldiğini görelim. Diyelim kalbinizle ilgili olarak şu

üç soruyu sorduk; kalbiniz ne yapıyor? niçin yapıyor? nasıl yapıyor? Ne yapıyor sorusunun yanıtı "kalp kanı vücuda pompalıyor vs." şeklinde olacaktır. Nasıl yapıyor sorusunun yanıtına gelince; sol atriumda bulunan sinüs düğümünden düzenli aralıklarla yayınlanan elektrik akımı kalp kasının miyofibrillerinde... vs. vs. Teorik bilimin biyoloji dışında başka hiçbir uç karakolunda bulunmayan *niçin* sorusunu kalbinizle ilgili olarak pekâlâ sorabiliriz. Yanıtımız ise mesala kabaca oksijeni vs. doku ve hücrelere iletmek vs. i ç i n olacaktır. Böylece kalbiniz, antropi açısından fiziksel bir dengelenme durumu olan yaşamınızı (bedeninizin homeostazisini) korumaya katkıda bulunmak için çarpmaktadır. Demek ki fizyoloji, teorik bilimin bir uç karakolu olarak; yani evrenin küçük bir ayrıntısı olan sizde, fiziğin nasıl çalıştığını araştıran bir bilgi alanı olarak meşru bir şekilde mühendislik sorusunu sormamıza imkân vermektedir; her ne kadar siz, herhangi bir mühendisin düşünebileceği en karmaşık sistem olsanız da. Peki ama teorik bilimin kendine yasaklanmış olduğu bu *niçin* sorusu, sizden ibaret olan evren bölgesinde nasıl olup da bilimsel bir meşruiyet kazanmaktadır?

Çünkü siz, anne ve babanızdan gelen genetik koda (her bir hücrenizde bulunan özgün DNA molekülünüze) göre tek tek atomları, molekülleri belli dizgede bir araya getirerek inşa edilmesi, önce annenizin rahminde başlayıp doğumunuzdan uzunca bir süre sonrasına kadar devam eden biyolojik bir tür makinasınız. Bir tür biyolojik robot diyelim; plastik ve çelikten değil de etten ve kemikten, ne fark eder ki? DNA şifrenize göre kendi kendini yapan biyolojik bir robotsunuz. DNA şifrenize göre kendinizi nasıl inşa ettiğinizi biliyor musunuz? Hayır; çünkü bu inşa otomatik bir şekilde oldu. Yaşamınız; yani evrendeki antropi artışına karşı maalesef geçici bir süre için (ölümünüze kadar) direnebilecek yaşam dengeniz (homeostazisiniz), inanılmaz sayıda ve çok karmaşık şekilde birbiriyle ilişkili parametreleri hesabetmeyi gerektiriyor olsa da algoritmik olarak programlı bir tür termostat modeli çerçevesinde anlaşılabilir. Şimdi sizi oluşturan pek çok organ yaşam dengenizin korunması çerçevesinde anlaşılabilecek bir faaliyet içindeler. Bu durumda bir çok organınız, mesela akciğeriniz, karaciğeriniz, böbreğiniz için "niçin yapıyor?" sorusunun nihai yanıtı; yani bütün ara basamaktaki ara yanıtları geçtikten sonra en son tahlilde ortaya çıkan yanıt, fizyolojik yaşam dengenizi (homeostazisinizi) korumak i ç i n olacaktır. Bu nihai yanıt pek çok organınız, dokunuz, hücreniz için geçerlidir. Fakat sizin, bu mutlak fizyolojik düzeyde anlaşılamayacak iki organınız var. Bunlardan biri cinsel organınız. Bu organı göz önüne aldığımızda genetik kodunuza uygun olarak otomatik olarak inşa olurken sadece tekil bir fizyolojik organiz-

ma olarak planlanmış olmadığınızı; biyolojik bir türün bir örneği olarak planlanmış olduğunuzu görüyoruz. Bir başka deyişle cinsel organınız, kendi türünüzün bir başka örneğinde ona tekabül eden bir başka organının mevcudiyeti çerçevesinde işlevi (niçini) anlaşılabilecek bir organ. Demek ki burada genetik kodun sadece bireysel organizmanızın yaşamda kalmasını değil, türün devamlılığını sağlayacak şekilde bir şifre içerdiğini görüyoruz. Yani evrimin sonunda atalarınızdan size intikal eden genetik kodunuz, sizi tek başına yaşamda kalacak bireysel-fizyolojik bir organizma olarak değil, ait olduğunuz türle birlikte varolacak; ait olduğunuz biyolojik türün bir örneği olarak tasarlamış.

Yaptığı şeyi niçin yaptığı (işlevi), böbrek veya karaciğerde olduğu gibi fizyolojik-bireysel yaşam dengenizin (homeostazisinizin) korunması çerçevesinde anlaşılamayacak ikinci organınız beyninizdir. Gerçi beyniniz de fizyolojik yaşam dengeniz için önemli, hatta en önemli organdır; çünkü sizin hiç farkında olmadığınız bilgisayarsal mekanizmalarla, hormonlarınızın düzenlenmesinden kalbinizin çarpım hızına, tansiyonunuza, idrara çıkmanıza, soluk alıp verme sıklığınıza kadar bütün yaşamsal işlevlerinizi bir orkestra şefi gibi hücre düzeyine kadar armonik bir bütün içinde yöneten bu organdır. Bazı istisnalar (masela karaciğerin pek çok işlevi) bir kenara bırakılırsa fizyolojik yaşam dengenizin armonisinden beyniniz sorumludur; bu nedenle günümüz tıbbında geniş ölçüde ölümünüz, "beyin ölümü"nüzle; yani beyninizde geçen elektron faaliyetlerinin ve dolayısıyla foton ışımalarının son bulmasıyla eş tutulur. Bununla birlikte beynin tüm işlevleri klasik fizyolojik düzeyde ele alınamaz; özellikle beynin zihinsel işlevleri bu fizyolojik düzeyle yakın bağına rağmen tam olarak ve doğrudan bir şekilde bireysel yaşam dengenizin korunmasına yönelik değildir; beyniniz, genetik kodunuz tarafından biyolojik türünüzle birlikte ve bu türün bir örneği olarak tasarlandığınızın en açık göründüğü organdır. Gerçi klasik fizyolojik düzey ötesi gibi görünen bu zihinsel işlevler de son tahlilde besin (yaşamın devamlılığı) ve eş bulma (türün devamlılığı) gibi diğer biyolojik türlerin zihinsel işlevleriyle aynı hedefe yönelmişse de, çeşitli evrimsel sebeplerle insan türünde toplumsal yaşam sanat, üretim, ideoloji vs. gibi çok karmaşık bir yapılanma kazanmıştır ve beynin zihinsel işlevlerinin çoğunu bu toplumsal bağlamda ele almak gerekir. Bir başka ifadeyle, nasıl tek bir tuğlayla karşılaşan mühendis duvarı göz önüne almadan tuğlayla ilgili ne, niçin ve nasıl sorularına yanıt bulamazsa; yani tuğlayı anlayamazsa, homosapiens toplumsal örgütlenmesini hesaba katmadan tek başına beyni inceleyen bir fizyolog da beyin fizyolojisini tam olarak anlayamaz.

Şimdi insan beynini, türün bütününe göre planlanmış ve *toplumsal* bir fizyolojik organ olarak ele almamız çok önemli bir düşünsel adımdır. Çünkü fizyolojinin araştırma alanı bir anda toplum ölçeğine taşınmıştır. Bu çerçevede fizyolojinin klasik üç sorusunu tekrar sorabiliriz; homosapiens beyni (zihinsel işlevlerinde) ne yapıyor, niçin yapıyor ve nasıl yapıyor? Henüz yanıtını çok iyi bilmediğimiz nasıl sorusunu bir kenara bırakalım. Diğer iki soruya yanıt verirken şüphesiz ayrıntıda ve tek tek birey olarak hepimizi ilgilendiren çok önemli bazı soruları atlayıp bütünsel ve bu yazı bağlamında öne çıkan sorunlar açısından bazı genel yaklaşımlar sunacağım.

Homosapiens beyni ne yapıyor sorusuna pek çok yanıt verilebilirse de (çünkü beyin dediğimiz bu yağlı et parçası matematik hesaptan şiir yazmaya, âşık olmaktan kıskanmaya, utanmaktan rüya görmeye kadar pek çok farklı şey yapar) bütün bu yanıtları kapsayan tek yanıtı, yazının bu ikinci bölümünün ilk alt bölümünde vermiştim: *homosapiens beyni kendini fenomenal dünya olarak algılar*; bütününe baktığımızda yaptığı budur. Bu ifade tüm insani yaşantılamayı ifade ettiği oranda tek tek bütün mümkün yanıtları içerir. Peki ama homosapiens beyni *niçin* kendini fenomenal dünya olarak algılar? Mesela sizin beyniniz niçin kendini fenomenal dünya olarak algılıyor? Herhalde teorik bilim yapmak için değil; teorik bilim yüzelli bin yıllık homosapiens tarihinin son iki bin beşyüz yılında zayıf bir filiz vermiş, özellikle de son üç yüzyıl içinde gerçek kimliğine kavuşmuş, kimine göre hoş kimine göre bahtsız bir evrimsel sürprizdir; muhtemelen kökenini türe özgü avcılık ve iz sürmeyle (izlerden, belirtilerden yola çıkarak görünmeyeni, bilinmeyeni tahmin etmeyle) ilgili zihinsel beyin faaliyetlerinin zamanla toplumsal olarak dönüşüme uğramasından alır. Niçin sorusuna verilecek şu yanıt geniş ölçüde doğrudur: *homosapiens beyni kendini, muhtemelen anlam-değer-arzu cemaatleri oluşturmak i ç i n fenomenal dünya olarak algılar.* Yani beyniniz, anne ve babanızın aktardığı milyarlarca yıllık evrimin sonucu olan genetik kodunuz tarafından *geniş ölçüde* şu veya bu anlam-değer-arzu cemaatinin bir parçası olmanız için tasarlanmıştır; insan cemaatçi bir hayvandır. Öte yandan ilk alt bölümde insan beyninin kendini fenomenal dünya olarak algılamasını meta-fenomenal varlıkla ilişkisi bağlamında ortaya koymayı başarmıştık. Demek ki artık insanlık tarihini de meta-fenomenal varlığın teorisi çereçevesinde düşünebilmenin sınırlarında dolaşıyoruz. Gezegenimiz üzerindeki ilginç bir doğa olayı oluyor; biz içinde yer aldığımız bu olaya "tarih" diyoruz. Yani insanlık tarihine sadece fenomenolojik olarak değil, teorik olarak da bakabilmekten söz ediyorum. Atomlar, elektronlar, fotonlar bir yerde, insanlık tarihi bir başka yerde değildir artık; in-

san, kültür ve tarihle ilgili gevezeliğin giderek tarihe karışacağı yeni bir çağın başındayız.

9 c. *Arılar ve insanlar:* Homosapiens beyninin anlam-değer-arzu bakımından cemaatçi yapısını anlamadan önce diğer bazı türlerin yaşam dünyalarına bakalım; mesela bizden yüz milyonlarca yıl eski bir zamandan beri dünyada varkalmayı başarmış arılara bakalım. Bu türün her bir örneği tıpkı bizim gibi iki yönlü planlanmıştır; öncelikle birey olarak fizyolojik yaşam dengesinin korunmasına yönelik bedensel bir örgütlenme söz konusudur. Ama arı tür örneğinin beyni, bir arı kolonisinin işlevsel bir parçası olmaya programlıdır. Bu tür, "arı dansı" adı verilen çeşitli uçma işaretleriyle birbiriyle haberleşir. Bu türün örneklerinin çeşitli durumlarda örgütlü hareket edebilmesini sağlayan faktör, beyinlerinin tamamen birörnek bir yapılanma arzetmesidir. Beyinleri genetik olarak *önceden belirlenmiş* birörnek bir programa sahip olduğu içindir ki, karşılıklı olarak birbirlerine tekabül eden ve organize bir bütün oluşturan grup davranışı sergileyebilirler. Bu durum aşağı yukarı tekhücreli canlılardan çokhücrelilere geçiş aşamasını temsil eden ilkel bazı organizmaların, hücrelerinin herbirinin aynı genetik kodu (DNA molekülünü) taşıdığı için birbirlerine göreli olarak değişik işlevleri alabilmesi sayesinde örgütlenmiş bir bütün (beden) oluşturmalarına benzer. Arıların şu ya da bu şekilde bizimkine benzer bir şekilde görüp hissettiği, acı veya haz duydukları bir fenomenal dünyaları olup olmadığından emin değiliz. Eğer fenomenal dünya kuantum düzeyinde güçlü bir koheransla değil de üst düzeyde bir bilgisayarsal örgütlenmeyle ilgiliyse, bu türün örneklerinin küçük beyinleri fenomenal bir dünya oluşturmaya yetecek elektirik devresine sahip değildir. Eğer fenomenal dünyanın kuantum koheransı teorisi yanlışsa bu canlıların "ayaklı bilgisayarlar" olması mümkündür.

Arı tür örneklerinin örgütlenme tarzının, bana gençliğimde okuduğum bir yazıyı hatırlattığını kaydedeyim. Yazı, uzaktan iletişim aygıtlarının gelişmesiyle birlikte "üzerinde güneş batmayan" Büyük Britanya İmparatorluğunun nasıl çöküşe geçtiğiyle ilgiliydi. Konunun arılarla ilişkisi şu: İngiliz ordularının geçmişteki askeri başarısının sırrı İngiliz subaylarının, savaşı çok sistematik bir şekilde birörnek düşünmelerini sağlayacak bir eğitimden geçmeleriydi. Böylece belli bir durumla karşılaşan bir İngiliz subayı iletişimde bulunamadığı diğer İngiliz subayının nasıl davranabileceğini biliyor ve böylece aralarında hiçbir iletişim, anlaşma olmasa da durumun ge-

rektirdiği birbirine göreli askeri kümelenmeleri eşgüdümlü bir şekilde oluşturarak zafer kazanabiliyorlardı. Oysa uzaktan iletişim aygıtlarının gelişmesi rakip ordu subaylarının da bir anlamda aynı şekilde eşgüdümlü davranabilmesini sağladı; bu ise Büyük Britanya İmparatorluğunun çöküşünü hazırlamıştı. Burada şimdiden dikkatimizi çekmesi gereken bir nokta da şu: Her iki ordunun subayları da kendi aralarında aynı anlam-değer-arzu cemaatinin üyeleri olamalılar ki örgütlenmiş ve eşgüdümlü bir şekilde savaşabilsinler.

Arılar da birörnek programlı beyinleri sayesinde aralarında işaretleşebildikleri gibi birbirlerine göreli olarak tekabül eden pozisyon ve davranışları alabilmektedir. Demek ki arı tür örneklerinin beyinleri, arı kolonisinin örgütlü bir şekilde var olmasını sağlayacak şekilde genetik olarak önceden programlanmışıtır ve kendi açılarından bakarsak milyonlarca yıldır "üzerinde güneş batmayan" imparatorluğu yaşatmayı becermişlerdir. Arı tür örneğinin beyni, türünün bir parçası olarak programlanmıştır ve arıların her yıl tekrarlayan kendilerine özgü "oyun dünyası" (kraliçenin eş seçimi ve çifleşmesi, yumurtlama, bal yapımı, yeni kraliçenin seçimi, yeni kovanın kurulacağı yerin *demokratik bir oylamayla* seçimi vs.) milyonlarca yıllık bir *gelenek* olarak karşımızda durmaktadır.

Homosapiens üzerinde konuşmadan önce kısaca bir başka memeli türünü, mesela geyikleri ele alalım. Bu türün beyni de ileri derecede genetik olarak önceden programlanmıştır ve türe özgü yaşam dünyalarında her sezon tekrarlayan "yaşam oyunları" milyonlarca yıldan beri değişmeden sürmektedir. Dişilerin östrus döneminde erkek geyik harem kurar, diğer erkek geyiklerle kuralları önceden belirlenmiş, karşılıklı böğürmelerle giden bir güç gösterisi savaşına girer vs. Türe özgü bu oyunda her bir tür örneğini çatışmalı veya dayanışmalı olarak birbirine göreli ve tipik pozisyon ve davranışlar almaya sevk eden en önemli faktör, beyinlerinin hipotamik ve limbik bölgelerindeki içgüdüsel yapılanmalardır. Şüphesiz türe özgü bir fenomenal dünyası olan bu türün "oyuncu"ları, önceden belirlenmiş bir oyunu milyonlarca yıldır oynar dururlar.

Homosapiens türüne gelince; örneği olduğunuz bu tür sadece yüz elli bin yıl gibi kısa bir zamandır gezegenimiz üzerinde yer alıyor. Türün atası olan hayvanın, soyu tükenmiş bir başka insansı hayvan türünün (arkaik homosapiensin) biyolojik bir mutantı olarak Afrika'nın güneyinde doğduğuna dair güçlü belirtiler var. Homosapiens'in diğer türlerle karşılaştırıldığında en önemli özelliklerinden biri *tarihinin* olması. Bir başka deyişle, diğer türler milyonlarca yıldır döngüsel olarak aynı yaşam oyununu oynar

dururken sizin yaşam oyununuz yüz elli bin yıl önceki avcı-toplayıcı atalarınızınkinden ne kadar farklı; belki iyi bir şey bu fark belki kötü, ama gerçek. Çünkü sizin beyniniz diğer biyolojik türlerinkinden bazı önemli farklar gösteriyor; hatta genetik olarak en yakın olduğunuz şempanzeninkinden bile. Bu farklar anlatmakla bitmez; ama en azından bu yazı çerçevesinde ele aldığımız konular bakımından bu farklılıkları iki önemli başlıkta toplayabiliriz; insan beyninin genetik bakımdan tam olarak önceden belirlenmemişliği ve GAD. Şimdi bunları sırasıyla ele alarak önce insanın niçin cemaatçi bir hayvan olduğunu, sonra da aynı zamanda tam tersine bir "özne" olabilme şansına da sahip olduğunu görelim.

İnsan beyninin genetik bakımdan önceden tam olarak belirlenmemiş bir yapısının olması çok iyi bilinen, hatta psikanalizin bile (örtük) çıkış noktalarından birini teşkil eden bir olgudur; insan, vücut ağırlığına oranla en büyük beyne sahip olmanın ötesinde doğumdan sonra beyni en çok büyüyen hayvandır da. Bu son durum uzamış bir çocukluk (bağımlılık) dönemi anlamına gelir; insanın kendi türünün erişkin zihinsel kapasitelerine ve böylece yaşamını sürdürebilecek yetkinliğe ulaşması başka hiçbir türle kıyas kabul etmeyecek kadar uzundur. Ayrıca insan türünde fiilen üretken olunmayan ikinci bağımlılık dönemi (yaşlılık da) diğer bütün türlere göre çok uzundur vs. Bu özelliklerin insan cemaatçiliğiyle ilgisini görmek için biraz daha sofistike bir düzeye inelim.

İnsan beyninin kendini fenomenal dünya olarak algılaması aslında insanın içinde yer aldığı ve parçası olduğu gerçekliğin *meta-fenomenal varlığının* bir tür yanılsamalı temsilini yaşantıladığı anlamına gelir. Fakat bu yanılsama (fenomenal dünya) da gerçekliğin parçasıdır. Harita, haritası olduğu şeyin içindedir ve kendi olarak harita da, haritada temsil edilmiştir. Böylece haritası olunan şey haritadan bağımsız değil, haritayla birlikte bir şeydir. Biz, sadece kafamızın içindeki haritanın içindeki yaşantılamamızı, yanılsamalı olarak haritası olduğu şeyin içinde bir yaşantılama olarak yaşarken, bu harita aslı konusunda pek çok zaman yanıltıcı sonuçlar vermediği içindir ki, haritamızı gerçeklik sanırız. Şimdi, homosapiens tür örneklerinin (hastalık olarak isimlendirdiğimiz istisnalar dışında) evrensel olarak ortak ve genetik kodla tam olarak önceden belirlenmiş fenomenal dünya öğeleri vardır. Kabaca ifade edersek, aynı enerji değerindeki fotonların tetiklediği beyin olayları bütün insanlar tarafından kırmızı olarak yaşantılanır. Böylece dünya üzerindeki bütün homosapiensler kafalarının içinde ortaya çıkan aynı ortak dış dünya algısına sahiptir. Tıpkı arıların birörnek beyinlerinde olduğu gibi birörnek olan bazı beyin yapıları sayesinde dış dünyay-

la ilgili algılarımızı, evrensel olarak aynı *gerçek fenomenal dünya* şeklinde yaşantılarız. Böylece tek tek herbirimizin sadece kafasının içinde olan uzamla ilgili fenomenler karşılıklı olarak birbirine göreli olarak değerlendirilebilecek "ortak fenomenal bir gerçeklik" haline gelir. Zaten dış dünyayla ilgili algı dünyasında aynı fenomenal dünyayı yaşantılamasaydık hiçbir iletişim mümkün olmazdı; iletişimin gönderimsel boyutu imkânsız hale gelirdi. Demek ki dış dünya ile ilgili tek tek beyinlerimiz evrensel ve genetik olarak önceden tam olarak belirlenmiş bir fenomenal dünya alanı kuruyor. Keza bedenden gelen duyumlar (ağrı, sertlik vs.) ve duygular için de benzer bir evrensellikten söz edebiliriz. Bir Çinli korkuyorum dediğinde, biz korkarken nasıl yaşantılıyorsak aynı şeyi yaşantılıyordur; korku yalnızca kafalarımızın içindedir ama evrenseldir; nasıl yaşantılanacağı genetik kodla önceden belirlenmiştir.

Aslında fenomenal dünyamızın evrensel olan pek çok öğesini, bize yakın pek çok türle de belli bir yaklaşıklıkla paylaşırız. Bunun sebebi evrimsel olarak sağlam özelliklerin akraba türlerde de varlığını korumasıdır. Kısaca ifade etmek için iki cinsiyetlilik veya iki gözlülük özelikleri sayesinde belli bir eski tür, yaşamda kalması açısından çok sağlam özellik yakalamış olduğundan, ondan türeyen türler de bu özellikleri korumuşlar ve böylece türler arası bu ortak özellikler ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bize çeşitli şekilde yakınlığı olan hayvanların da kendi beyinlerini algılamasıyla ortaya çıkan fenomenal dünyalarında bazı bakımlardan bizimkine benzer bir şeyler yaşantıladığını düşünebiliriz; köpeğimizle bu sayede anlaşabiliyoruz, akrabamız olduğu için. Keza homosapienslerin cinsellik, kıskançlık, haset, sadakat vs. gibi başlıklar altında da evrensel olarak aşağı yukarı aynı şeyleri yaşantıladığı söylenebilir. Peki ama fenomenal dünyada bu kadar çok evrensel ve genetik kodla önceden belirlenmiş fenomenal dünya öğesi varken farklı kültürlerin, dolayısıyla farklı yaşam oyunlarının ve tarihin ortaya çıkmasına sebep olan nedir? İnsan beyninin kendini algılaması olan fenomenal dünyasında evrensel olarak genetik kodla önceden belirlenmemiş olan nedir? Bir boyutuyla anlam-değer-arzu; insan cemaatçiliğinin de temelinde bunlar vardır zaten. Anlam-değer-arzu beynin evrimi açısından oldukça eski olan limbik yapılarla evrimsel açıdan en yeni frontal kabuk bölgelerini, yani daha çok beynin ön tarafını ilgilendiren konulardır. İnsan beyninin diğer türlere göre en gelişmiş kısımı bu yeni frontal kabuk bölgesidir. Bir başka deyişle bir organ olarak beynin evriminde en son gelişmiş olan bu ön (frontal) taraflardır ve bu bölgelerin yapısı genetik olarak önceden tam olarak programlanmamıştır. Oysa beynin arka bölümleri (mesala görmeyle

veya algılarla ilgili bölgeler) çok daha arkaik yapılardır ve genetik kodla evrensel olarak önceden belirlenmişlerdir. Bir başka deyişle kafamızın içinde evrensel olarak hepimiz aynı kırmızıyı yaşantılarız; ama farklı anlam ve değerlerle yaşantılayabiliriz.

Beynin genetik olarak önceden tam olarak belirlenmemiş zihinsel faaliyetlerinin en kolay incelenebilen yönlerinden biri insan dilselliğidir. Konuşma ve dilsel anlamayı içeren işlevler insanların pek çoğunda beynin sol yarım küresinin fronto-parietal alanlarıyla ilgilidir. Nörolojik açıdan insan dilselliği, Chomsky'nin elli yıl kadar önce ortaya koyduğu tezlerle (türetici dilbilim öğretisiyle) büyük yakınlıklar gösterir. Homosapiens yavrusu belli bir dil için genetik olarak önceden programlanmış olarak değil, çevresinde konuşulan dili rahim dışındaki yaşamında öğrenmek için programlanmış olarak doğar. Öyleki daha dört günlükken annenizin (veya bakıcınızın) konuştuğu dili, başka bir dilden ayırt edebiliyordunuz. Keza sekiz aylıkken anadilinizin özgün seslerini, prozodisini öğrenmek için gırtlak talimleri yapmaya başlamıştınız. Dilin, içine doğduğunuz anlam-değer-arzu cemaatinin bir üyesi kılınmanızda, böylece dilsellikle kurulmuş, ideolojik toplumsal kurum ve pratiklerde birbirine göreli işlevleri üstlenebilen "taşıyıcılar"dan biri haline getirilmenizde çok önemli bir rolü varıdır. Sözgelimi üretimi kapitalist olarak örgütlenmiş bir toplumun; kapitalist cemaatin bir üyesi olarak doğdunuz. Örgütlenmesi dilsel-ideolojik araçlar sayesinde mümkün olan bu toplumsal oyun-gerçekliğin kategorileriyle; mal, fiyat, patron gibi kavramlarla düşünmeye programlandınız. Böylece de bu üretim pratiğinin yarışmacı "oyuncu"larından biri haline gelirken; yani toplumsal "oyun"un oyuncusu haline gelirken oyunun da kapalı anlam-değer-arzu dinamiklerini *içerden* yaşayarak anladınız. Beyninizin rahim dışındaki gelişiminin (çocukluk döneminizin) uzunluğu düşünülürse pek kolay anlaşılabilecek bir şey bu. Burada bazı örnekler dışında sanatın, coşkuyla (dilsel, kültürel, geleneksel, dinsel, milli, tarihi, ekonomik vs.) anlam-değer-arzu cemaatinize katılmanızı sağlayan ideolojik programlama işlevini nasıl yerine getirdiğini anlatmaya girişmeyeceğim; *bu eleştirili bir psikanaliz kuramının* vazifelerinden biridir; çünkü ıstırabınızın bu anlam-değer-arzu cemaatinin parçası olmak veya olmamakla ilgili bilinçdışı çatışkınızla ilgili bağını gösterebilmenin aşamalarından biri olmalıdır "ideolojik arzu" analizi ve arzunun dinamiği cemaatin mantığından (homosapiensin niçin cemaatçi bir tür olduğundan) kolayca türetilebilir aslında; yani anlam-değer-arzu cemaatlerinin İktidar-gücü, cemaatin Totem ve Tabu'sunun temelinde yer alır. Evet, ciltler dolusu kitaplarla, gizemli ve bilmecemsi cümlelerle,

sanki teorik bilim tarafından anlaşılamaz birşeylerden bahsediyormuş gibi yaparak dile getirilmiş de olsa Heidegger'in, Gadamer'in, hatta Lacan'ın söylediklerinde bir doğruluk payı vardır elbette. Ama Marx ve Nietzsche onların söylediği kadarını olumlayarak değil, bir eleştiri olarak çok daha önce gündeme getirmişti zaten.

Şimdi bakalım arılarla ne farkımız var? Onların beyni genetik olarak önceden programlanıyor, bizimki bazı bakımlardan rahim dışı bağımlılık dönemimizde dilsel-ideolojik-estetik olarak programlanıyor. Arı beyni, arı kolonisinin bir parçası olarak işlev görmesini; yani kendi türüyle birlikte varolmasını sağlıyor. Bizimki de öyle. Ama programlanma genetik olmaktan çok ideolojik olduğu için değişik kültürler, tarihler vs. ortaya çıkıyor insan türünde. Peki her bir anlam-değer-arzu cemaati nasıl mı ortaya çıkıyor? İnanın, bunun açıklaması bile çok zor değil. Eğer bütün bu açıklamaları verecek yerim olsaydı Galatasaray-Real Madrid futbol karşılaşması bile tamamen doğal bir olay gibi, bir doğa olayı gibi görünürdü size de. Türümüz sadece yüz elli bin yıldır var bu gezegen üzerinde. Bir süre (umarım uzun bir süre) sonra da artık var olmayacak; bütün diğer eski türler gibi bizimki de tükenecek. Güneş sistemimiz bile silinecek evrenden. Küçük bir doğa olayının çok küçük bir ayrıntısını yaşıyoruz; evrenin ilginç ama "biz" olduğumuz için bu kadar çok sözünü etmeye değer küçük bir ayrıntısını yaşıyoruz sadece.

9 d. *Özne nasıl mümkündür?* Bütün bunlara rağmen insan beyni *sadece* rahim dışı uzun bağımlılık döneminde dilsellikle kurulmuş anlam-değer-arzu cemaatlerinin bir parçası olarak programlanmak üzere genetik olarak programlanmış bir organ olsaydı tarihte meydana gelen dönüşümleri açıklayamazdık. Çünkü bu durumda kendi dizgesini kuran bir kültür uzunca bir süre değişmeden kalabilirdi; yani anlam-değer-arzu cemaatinin tüm bireylerinin beyinleri cemaatin yüzyıllar, hatta binyıllar boyunca devam etmesini sağlayacak şekilde aynı dilsel-ideolojik-estetik program çerçevesinde bir önceki nesil tarafından programlanabilir, dilsellikle kurulan toplumsal oyun-gerçeklik, arıların yaşam oyununa benzer şekilde sürüp giderdi. Kaldı ki Çin, Japon vs. kültürlerinin örneklediği gibi böylesi az çok kapalı kültürlerin de tarihte yer aldığını biliyoruz. Marx, tarihteki dönüşümün kökeninde üretici güçlerin, özellikle de üretim araçlarının gelişiminin bulunduğunu söylediğinde önemli bir kapı açmış oldu. Bununla birlikte Marx'ın inceleme düzeyi oldukça soyuttur ve somut tarihte dönüşümün açıklanma-

sı pek çok faktörün (ekolojik denge, başka kültürlerle rekabet, nüfus hareketleri vs.) hesaba katılmasını gerekir. Ancak insan beyni ideolojik tam anlamıyla programlanabilseydi eğer; yani yeni durumlara uyum gösterecek, yeni çözümler üretebilecek bir yapılanmaya sahip olmasaydı; yani "özne" mümkün olmasaydı tarih de olamazdı. İnsan beyninin özne'yi mümkün kılan yapılanması plastisite ve özellikle sol beyin yarım küresinin sahip olduğu GAD (generative assembiling device) programıyla ilgili gibi durmaktadır. İnsanı diğer hayvanlardan ayırt eden "zekâ" türü de budur zaten.

Homosapiens'e genetik olarak en yakın tür olan şempanzeler taşları çekiç ve örs şeklinde kullanarak iki parçalı aletler oluşturabilir. Ancak mesela örsün dengesi bozulduğunda üçüncü bir destek taş ilave ederek üç öğeli bir alet oluşturabildikleri çok nadir olarak gözlenmiştir. İnsansa sonsuza kadar uzanan sayıda parçayı bir araya getirebilir; üçlüyü yapan da her şeyi yapar. Çünkü üç öğenin bir araya getirilmesi, iki öğenin tek bir şeymiş gibi düşünülüp ikinci (üçüncü) bir parçanın buna ilave edilmesiyle mümkündür. Yani homosapiens zekâsı için daima bir fazlası mümkündür. GAD sadece alet yapımıyla ilgili bir program değildir elbette. Chomsky'nin ortaya koyduğu insan türetici dilselliği de, otuz beş bin yıl önce ilk örneklerini gördüğümüz sanatsal yaratıcılık da GAD'la ilgilidir. GAD'ın esası bir tür refleksiyondur; insan her türlü yaşantılaması karşısında bir mesafe alarak, yaşantılamasına dışsallaşarak bir başka yaşantılama düzeyinden bu yaşantılamaya bakabilir. İnsan için daima bir fazalasını mümkün kılan da budur. Poincare, özellikle de Gödel'in bütün kültürlerden insanların eşit olduğu matematiğin, daima önceden verili bir programın dışına çıkan insan zekâsını belgelediğini düşünmek için bence önemli sebepler vardır. GAD'ın Descartes"ın "düşünüyorum, o halde varım" önermesiyle de yakın bağları vardır. Çünkü bu önerme yaşantılamaya dışsallaşabilmeyi, bir adım geri çekilip buna dışardan bakabilmeyi gerektirir. Kendi varlığını fark etme, ayırt etme de budur zaten (Wills, 1993; Byrne, 1995; Corballis, 1991). Refleksiyon anlayışıyla Brentano ve Descartes gibi matematik kökenli olan Husserl'in bu noktada bir tür doğruyu fenomenolojik açıdan da olsa yakaladığını kabul etmemiz gerekir. Benzer biçimde Marx da insanın ideolojik yapılanmasını aşabileceğini düşünmüştü.

Bir psikiyatr düşünelim; senelerce hangi insan davranışlarının ne gibi patolojilere işaret ettiği konusunda eğitilmiş, üstelik bu yolla ona, insanlığa ve topluma hizmet ettiği bilinci de verilmiş olsun. Dahası, psikiyatri sayesinde bir itibar ve güç de kazanmış olabilir bu kişi. Ama gene de bütün bunlar bir üst düzeye çekilip bir toplumsal pratik olarak psikiyatrinin, top-

lumsal oyun-gerçeklik içinde nasıl mitolojik ve idolojik bir işlev kazandığını görmesini engellemez. Özne refleksiyondur ve insan beyninin sol yarım küresinin programı sayesinde refleksiyon mümkündür.

"Cogito ergo sum", insanlar öznedir ve evrensel olarak eşittir anlamına gelir. Bu da *zayıf* sosyalist bir tez oluşturur. Zaten tarih denen kanlı oyun karşısında zayıf olmakta da yarar var.

Kaynakça

Bachelard, G. (1940), *La Philosophie du Non,* Gallimard.

Byrne, R. (1995), *The Thinking Ape,* Oxford University Press.

Bohm, D. (1980), *Wholeness and Implicate Order,* Routledge and Kegan Paul.

——, "A New Theory of the Relationship of Mind and Matter", *Philosophical Psychology,* c. 3, no. 2.

Clark, T. (1995), "Function and Phenomenology: Closing the Explanatory Gap"*, Journal of Consciousness Studies,* c. 2, no. 3.

Chalmers, D. (1995), "Facing up to the Problem of Consciousness"*, Journal of Consciousness Studies,* c. 2, no. 3.

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind,* Oxford University Press.

Corballis, M. C. (1991), *The Lopsided Ape,* Oxford University Press. 1991.

Crick, F. (1994), *The Astonishing Hypothesis,* Touchtone.

Heidegger, M. (1927), *Etre et Temps* (Fransızca çeviri), Gallimard, 1992.

—— (1954), "Bilim ve Düşünüm", çev: Hünlen, H., "Bilim Üzerine İki Ders", *Paradigma,* 1998; Fransızca çeviri: "Science et Meditation", Essais et Conferences, Gallimard, 1999 içinde s. 49-79.

Honner, J. (1987), *The Description of Nature,* Clarendon Press-Oxford.

Gadamer, G. (1959), "Du Cercle de la Comprehension" (Fransızca Çeviri), *La Philosophie Hermeneutique*, PUF, 1996 içinde, s. 73- 83.

—— (1960), *Truth and Method* (İngilizce çeviri), Sheed and Ward, Londra, 2. basım, 1989.

Libet, B. (1993), *Neurophysiology of Consciousness,* Birkhauser.

Omnes, R. (1994), *The Interpretation of Quantum Mechanics,* Princeton Un. Press

Palmer, R. (1969), *Hermeneutics,* Nortwestern Un. Press

Penros, R. (1989), *Kralın Yeni Usu,* çev: Dereli, T., 3 cilt, TUBİTAK Yay., 1997.

—— (1994a), *Shadows of the Mind,* Oxford University Press, 1994.

—— (1994b), "Mechanism, Microtubules and the Mind"*, Journal of Consciousness Studies,* c. 1., no. 2.

Penrose, R. ve Hamerooff, S. (1996), "Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections"*, Journal of Consciousness Studies* , c. 3, no. 1.

Whitaker, A. (1996), *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma,* Cambridge Un. Press.

Wills, R. (1993), *The Runaway Brain,* HarperCollins.

DÜNYADA İNSAN HAKLARI SAVUNUCULUĞU 80'LER-90'LAR VE ÖTESİ

Aryeh Neier

Bu konuşmamda pek çok meseleyi içermeye çalışacağım. Son iki on yılda, uluslararası insan hakları hareketinde, bir ölçüde de uluslararası insan haklarında ne gibi değişiklikler yaşandığını anlatmaya çalışacağım. Bundan önce, insan hakları hareketinin tarihine dair birkaç şey de söyleyeceğim. İnsan hakları ilk kez 19. yüzyılda öne çıktı. Köleliğe karşı kampanyalar, o dönemde Belçika kralı Leopold'un özel mülkü olan Kongo'daki acımasız insan hakları ihlallerine –19. yüzyıl boyunca Kongo'da yaklaşık 10 milyon kişi öldürüldü– karşı kampanya ve bunlara benzer pek çok başka girişim ortaya çıktı. Ancak insan haklarının gerçekten sistemli bir şekilde savunulması ancak 1961'de Uluslararası Af Örgütü'nün kurulmasıyla gerçekleşti. Uluslararası Af Örgütü'nün belli bir kampanya yapma tarzı vardı. Örgüt genelde bireyler özelinde kampanya düzenliyordu. İşkence kurbanı olan, adalet dışı mekanizmalarla yargılanan ve infaz edilen bireyler üzerinden kampanya yürütülüyordu. Uluslararası Af Örgütü daha sonra bu tarzını değiştirdi, bütün infazlarla ve hapishanede yatan tüm düşünce suçlularıyla ilgilenmeye başladı. Bu kampanyalarda önemli sayıda insanı harekete geçirdi. Bu çalışmaları karşılığında Uluslararası Af Örgütü 1977'de Nobel Barış Ödülü'ne layık görüldü. Bu ödülü almadan önce yalnızca birkaç Avrupa ülkesinde örgütlenmiş olan Uluslararası Af Örgütü, Nobel Ödülü'nü aldıktan sonra dünya çapında çalışan bir örgüt haline geldi. Nitekim bugün Uluslararası Af Örgütü, uluslararası insan hakları içinde çok önemli bir yere sahip.

1970'li yıllarda insan hakları hareketlerinin öncesine oranla daha büyük bir ağırlık kazanmasına neden olan çeşitli olaylar yaşandı. Bunlardan biri Vietnam Savaşı'nın sona ermesiydi. Vietnam Savaşı'nda ABD komünizme karşı mücadele vermekteydi. Savaşın kaybedilmesi ve Vietnam'dan geri çekilme ABD'ye ciddi bir darbe oldu. Bu yenilgiden sonra ABD dış politikası için yeni bir temel aranmaya başlandı. Vietnam Savaşı'nın hemen sonrasındaki seçimlerde başkan adayı olan Jimmy Carter seçilmesi durumunda dış politikasını insan hakları temelinde kuracağını söylüyordu. Carter'ın bu sözleri 1970'lerde insan hakları lehine ortaya çıkan bir

gelişme sayılabilir. 1970'lerde insan haklarının öne çıkmasının bir başka nedeni de General Augusto Pinochet'yi Şili'de iktidara getiren askeri darbe oldu. Elbette sizlerin de gayet iyi bildiğiniz gibi başka ülkelerde de askeri darbeler oldu. Fakat Pinochet darbesi uluslararası kamuoyunun en fazla dikkatini çeken darbe oldu. Darbeden sonra meydana gelen kayıplar, cinayetler ve işkence olayları büyük tepki topladı. Şili Katolik Kilisesi Pinochet'nin insan hakları ihlallerine karşı çıkanların başında geliyordu. Askeri darbelerin gerçekleştiği diğer Latin Amerika ülkelerinde kilise o güne kadar darbecilerin yanında yer almıştı. Fakat Şili'de durum farklıydı. Ülkedeki Katolik kardinal Pinochet' ye karşı hareketin başında yer aldı ve darbeden birkaç gün sonra Kilise Adamları Dayanışması adlı bir insan hakları örgütü kurdu. Bu örgütün merkezi Santiago şehrinde, ülkedeki Katolik kilisesinin ana rezidansı içindeydi. Dolayısıyla Pinochet'nin askerleri bu örgüte saldıracak olurlarsa kilise merkezini basmak zorunda kalacaklardı. Pinochet bu örgütün başındaki kişiyi yakalatıp ülkeden atsa da, Şilili Kardinal bu örgüte kendi kişisel desteğini verdiği için Pinochet'nin Katolik bir ülkede kolay kolay ortadan kaldıramayacağı muhalif bir örgüt yaratmış oluyordu. Dolayısıyla bu örgüt her şeye rağmen ayakta kaldı ve insan haklarının savunulmasında önemli bir faktör oldu.

Sözünü ettiğim faktörlerden bir diğeri de Ağustos 1975'te Helsinki Sözleşmeleri'nin imzalanması oldu. Bu sıralarda, daha önce insan haklarını savundukları için baskıya uğramış bir dizi insan Moskova'da toplanarak, Helsinki Sözleşmeleri'ndeki maddelere uyulup uyulmadığını denetleyecek bir grup kurdu. Helsinki gruplarının ilki bu Moskova grubuydu. Kuruluşundan sonraki bir yıl içinde grubun tüm üyeleri, başkanlık görevini yürüten bilimadamı Yuri Orlov da dahil olmak üzere hapse atıldı. Moskova Helsinki grubunun kurulması, Sovyet Bloku'nun diğer ülkelerinde ve Sovyetler Birliği'nin Moskova dışındaki diğer şehirlerinde de benzer örgütlenmelere gidilmesine yol açtı. Çekoslovakya'da da Moskova Helsinki grubundan kısa bir süre sonra Charter 77 Örgütü ortaya çıktı. Kısaca söyleyecek olursak Sovyet Bloku ülkelerinin hükümetlerinin baskılarına rağmen bu ülkelerde insan haklarına yönelik çeşitli çalışmalar yapıldı.

1970'lerde eşzamanlı olarak ortaya çıkan bu gelişmeler, yani Vietnam Savaşı'nın sona ermesi, Pinochet darbesi, Moskova Helsinki grubunun kurulması ve Uluslararası Af Örgütü'ne Nobel Barış Ödülü'nün verilmesi insan haklarına öncesine oranla daha büyük bir atılım kazandırdı. Bü-

tün bu faktörler 1980'lerdeki gelişmelerin hazırlayıcısı oldu. 1980'lerde ülke bazında insan hakları grupları ortaya çıkmaya başladı. Bugün Kuzey Kore ya da Türkmenistan gibi bazı baskıcı ülkeler dışında dünyanın her ülkesinde insan hakları örgütleri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, 1970'lerin sonlarında bir dizi insan hakları grubu oluştu. Bunlardan biri de ABD'de kurulan Human Rights Watch. Helsinki Watch'ın amacı da dünya genelinde insan hakları konusunda bir gözlemci olarak çalışmaktı. Ülke bazında ve uluslararası çerçevede kurulan bu örgütler hep birlikte dünya genelinde bir insan hakları kamuoyu oluşturdular. Bu süreçte her iki taraf da birbirine ihtiyaç duyduğunu hissetti, birlikte çalışmaya başladı, sonuçta ortak bir faaliyet alanı oluştu. Uluslararası örgütler ülke temelindeki örgütlere ihtiyaç duyuyorlardı, çünkü nerelerde ihlal olduğu, nerelerde soruşturma yapılması, nerelere müdahale edilmesi gerektiği konusunda ülke örgütlerinden gelecek bilgilere ihtiyaçları vardı. Ülke temelindeki örgütler ise iki nedenden dolayı uluslararası örgütlere ihtiyaç duyuyorlardı. Birinci olarak ülke örgütlerinin kendi çalışmalarının uluslararası ölçeğe taşınması ve yankı bulması için uluslararası örgütlere gereksinmeleri vardı. Nitekim pek çok durumda uluslararası tepkiler ülke içi tepkilerden daha önemliydi. Dolayısıyla kendi iddialarını uluslararası örgütlerin gündemine taşıyamayan ülke örgütleri pek çok durumda etkisiz kalıyordu. İkinci neden ise ülke örgütlerinde çalışanların devletin baskılarına maruz kalmasıydı; bu örgütlerde çalışanlar hapse atılıyor, öldürülüyor, ya da kayboluyorlardı. Ülke örgütlerinde faaliyet gösterenlerin tek güvencesi uluslararası örgütlerden aldıkları destekti. İşte bu nedenlerden dolayı uluslararası alanda birlikte çalışma olgusu ortaya çıktı.

Bu dönemde ortaya çıkan bir başka gelişme ise Human Rights Watch'ın insan hakları konusundaki çalışmalarında yöntem olarak Uluslararası Af Örgütü'nden ayrılması oldu. UAÖ baskıya maruz kalan tek tek bireylerden hareketle faaliyet gösteriyordu. Human Rights Watch ise genel olarak ihlallere yol açan hükümet politikalarını alıyordu merkezine. Düzenlediği kampanyalarda da yalnızca baskıya maruz kalan bireyi değil, genel hükümet politikalarını ele alıyordu. Öte yandan, birçok hükümet bu kampanyaları ciddiye almama ve politikalarını değiştirmeme eğilimindeydi. Bu noktada şu soru ortaya çıktı: Olay yerinden binlerce kilometre.uzakta olan, resmi değil özel kişilerden kurulu bir örgüt kendi kampanyalarının etkili olması için ne yapabilir? Bu noktada "ikame kötü" (*surrogate villain*) taktiği dediğimiz yöntem oluştu. İkame kötü bu ihlalleri ger-

çekleştiren hükümet değil, onu destekleyen bir başka hükümet olarak tarif edildi. Görüldü ki destekler konumda olan hükümet, insan hakları örgütlerinin kampanyaları ve açıklamaları karşısında desteklediği ülkeye göre daha hassastı. Sonuçta insan hakları ihlalleri konusunda ortaya şu durum çıktı: İlk aşamada ihlalleri gerçekleştiren hükümet insan hakları gruplarının taleplerini görmezden geliyordu. İkinci aşamada ise ikame kötü konumundaki hükümet bu taleplerle karşı karşıya geliyor ve bu durumda ihlalleri yapan hükümete bu ihlallerden kendisinin sorumlu tutulduğunu söyleyerek ihlallerin sonlandırılması için baskı yapıyordu. Bu noktada ihlalci hükümet genelde bu iddiaların sahte olduğunu söylüyordu. Bu aşamada ülke gruplarıyla ilişki içinde olan uluslararası gruplar ise onlardan aldıkları bilgiler ile ihlalleri belgelendiriyor ve iddiaların sahte olduğu savını çürütebiliyorlardı. Buna karşılık ihlalci hükümet insan hakları savunucularının kendisine muhalif olduklarını, dolayısıyla siyasal eleştiri amacıyla bu tür suçlamalara gittiklerini iddia ediyordu. Gerçekten de pek çok ülke örgütü varolan hükümete muhalifti ve böyle suçlamalarla karşılaşıyordu. Bu noktada uluslararası örgütler kendi araştırmalarını yapma, ihlalleri kendi adlarına saptama ihtiyacı hissetti. Gerçekten de siyasi muhalefete dahil olan ülke örgütleri tarafından yönlendirilme, insan haklarını değil siyasi muhalefetin söylemlerini destekleme durumuna düşme riski taşıyordu. Bu nedenle çeşitli uluslararası insan hakları örgütleri kullandıkları belgelerin eleştiriye maruz kalmaması için katı standartlar geliştirdiler. Faaliyetlerini böyle standartlar kullanmadan sürdürenler kolayca suçlanabiliyorlardı. Bu standartları kullanan örgütler ise faaliyetlerini devam ettirebildiler, çünkü bu sayede yerlerini sağlamlaştırdılar, şu ya da bu ülkenin siyasi muhalefetinin aleti oldukları suçlamasını boşa çıkardılar. Bütün bunların sonucunda ikame kötü konumundaki ülkeler, destekledikleri hükümetlere, desteğin sürmesi için bazı değişiklikler yapmaları gerektiğini telkin ettiler.

Bu sürece katkıda bulunan bir başka gelişme de şu oldu: UAÖ, kendi faaliyetlerini bir dizi anlaşma ve bildirgeden oluşan uluslararası insan haklarına dayandırıyordu. Bunlar arasında BM Şartı, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi, Uluslararası Sivil ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, ayrıca bir dizi bölgesel sözleşme ve anlaşma vardı. Bütün bu belgelerde hükümetlerin neler yapamayacaklarına dair sınırlamalar bulunuyordu: Hükümetler işkence yapamaz, konuşma özgürlüğünü engelleyemez, hukukun hakkaniyetli bir şekilde işleyişinin önüne geçemez, vs. Fakat tüm bunlar bir noktada yetersiz kalıyordu. Bunun bir nedeni yalnızca hükümetlerin ele alın-

masıydı. İkinci nedeni ise uluslararası insan hakları hukukunda yalnızca en yaygın suçların, örneğin savaş suçlarının betimlenmiş olmasıydı. 1982'den itibaren Human Rights Watch'ın önderliğinde, her tür silahlı çatışma durumunu incelemek için kullanılabilen yeni bir yasalar bütünü uygulanmaya başlandı: Uluslararası İnsani Hukuk (International Humanitarian Law). Pozitif hukuka dahil olan bu hukuk aslında uluslararası insan hakları hukukundan daha eskidir ve 1864'te imzalanan ilk Cenevre Sözleşmesi'ne dayanır. Bu hukuk 1949 Lahey Sözleşmesi ve 1977 Sözleşmeleri ile çeşitli değişiklikler geçirerek bugünkü haline gelmiştir. Nitekim silahlı çatışma durumlarındaki ihlaller, tek tek kurbanlar ve tek tek ihlaller özelinde çalışan UAÖ'nün müdahale alanının dışındadır. Silahlı çatışma içinde kitlesel katliamlarla, insanların kitlesel olarak yaşadıkları yerden sürülmesi gibi ihlallerle karşılaşılır. Uluslararası insani hukuk, çatışma içindeki iki tarafa da uygulanır. Uluslararası insani hukukta da yer alan Cenevre Sözleşmesi'nin üçüncü maddesi, ülke içi silahlı çatışma durumlarında uygulanır ve tarafların her ikisi için de geçerlidir. Cenevre Sözleşmesi'nin diğer maddeleri ise uluslararası silahlı çatışmalarla ilgilidir. Üçüncü maddenin en önemli özelliklerinden biri ülke içi çatışmalarla ilgili olmasıdır. O noktaya kadar insan hakları örgütleri hükümetlerin ve gerilla örgütlerinin karşılıklı ihlallerini birlikte ele alacak bir yaklaşıma sahip değildi. Bu yeni hukukun hayata geçirilmesi sayesinde en yaygın olarak rastlanan insan hakları ihlalleri de uluslararası ölçeğe taşınmış oldu. Bunun ikinci bir getirisi de şu oldu: Artık insan hakları örgütleri şu ya da bu tarafın yandaşı olarak suçlanamıyorlardı, çünkü her iki tarafın da ihlallerini saptamak açısından hukuki bir temele sahip olmuşlardı. Bu yaklaşım giderek insan hakları alanında bir norm haline geldi. Nitekim UAÖ de 1990'lı yıllarda yaklaşımını değiştirerek uluslararası insani hukuka yaslanmaya, her iki tarafın da ihlallerini dikkate almaya başladı.

1980'lerde insan hakları konusunda yaşanan bir diğer yenilik de, daha önce göz önüne alınmayan insan haklarında "sorumluluk, hesap verilebilirlik" (*accountability*) meselesiyle ilgilenilmesi oldu. Bu durum Arjantin'deki bazı gelişmeler sonucunda ortaya çıktı. 1983 yılında Arjantin'i yöneten askerler ekonomik konulardaki başarısızlıkları ve Falkland Savaşı'nda İngiltere karşısında uğradıkları yenilgi nedeniyle hayli gözden düşmüş durumdaydılar. Siyasi muhalefete karşı operasyonlarda silahsız insanları öldüren askerler Falkland Savaşı'nda tam birer korkak gibi davranmışlardı. Bu nedenle askerler iktidarı bırakmak durumunda kaldılar. Fakat iktidarı bırakmadan az önce "Kirli Savaş Hakkında Nihai Belge" adı ve-

rilen bir belge yayımladılar. Önce küçük bir şehir gerillası hareketi karşısında başlatılan, sonra daha geniş ve barışçıl Arjantin muhalif hareketine yönelen bu kirli savaş, konu ile ilgili bir komisyonun raporuna göre 9600 kişinin kaybolmasına yol açmıştı. Elbette kaybolan kişi sayısı raporda belirtilenden çok daha fazlaydı. Arjantin'deki askerler iktidarı bırakmadan önce iktidarda iken işledikleri suçlar nedeniyle cezalandırılmalarını engellemek için bir af ilan ettiler. Bundan birkaç yıl önce, 1978'de General Pinochet de Şili'de buna benzer bir af çıkarmıştı. Arjantin'de o sıralarda sivil hükümet için seçimler yapılıyordu. Seçim kampanyası sırasında yapılan anketlerde önde giden Peroncu aday bu af yasasına uygun davranacağını söylüyordu; ikinci sırada gözüken Raul Alfonsin ise başkan seçilmesi durumunda bu yasayı tanımayarak askerleri yargılayacağını bildirdi. Alfonsin bu sayede seçimi kazandı; seçimden sonra da askerleri yargılamaya, kayıplarla ilgili araştırmalar yapmaya başladı. Üst rütbeli subayların yargılanmaları pek sorun olmadı. Fakat daha alt rütbeli subayların yargı süreci başladığında çeşitli askeri ayaklanmalar çıktı. Arjantin'deki bu olaylardan dolayı pek çok ülke askerleri yargılamanın mümkün olmadığı izlenimine kapıldı. Öte yandan gerçeği ortaya çıkarmak için kurulan "hakikat komisyonları" (*truth commissions*) son derece popüler bir hale geldi. O günden bu yana dünyanın yaklaşık 25 ülkesinde hakikat komisyonları kuruldu. Bu komisyonlar bugün de kurulmaya devam ediyor. Asya'da, Afrika'da, Latin Amerika'da hakikat komisyonları kuruluyor ve birer mekanizma olarak kullanılıyor. Öte yandan, özellikle Latin Amerika ülkelerinde askerlerin yargılanması meselesi hâlâ imkânsız görünüyor. Askerlerin yargılanması konusundaki en büyük gelişme Eski Yugoslavya örneğinde ortaya çıkmıştır.

Eski Yugoslavya topraklarında olup bitenler gerçek anlamda bir şok dalgasına yol açtı. Bunun da iki nedeni vardı: Birincisi, bu suçlar Avrupa'nın göbeğinde işleniyordu. İkincisi, uygulanan etnik temizlik Naziler'in yaptıklarını anımsatıyordu. Bu olaylar bir uluslararası mahkemenin kurulmasına yol açtı. II. Dünya Savaşı sonunda Nürnberg ve Tokyo'da kurulan mahkemelerden sonra oluşturulan ilk uluslararası ceza mahkemesiydi bu. Zaman içinde bazı hükümetler bu mahkemenin faaliyetlerine doğrudan destek vermeye başladılar. Özellikle 1997'de İngiltere'de Blair hükümetinin işbaşına geçmesinden sonra, kabinenin dışişleri bakanı Robin Cook, Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin Eski Yugoslavya topraklarında işledikleri suçlardan dolayı mahkûm ettiği kişileri tutuklamaya başladı. Bugün, mahkemenin kuruluşundan dört yıl sonra, mahkeme tarafından

suçlanan kimselerin yarısı tutuklandı, duruşmaları yapıldı, bazı sanıklar uzun süreli hapis cezalarına çarptırıldılar. Bir başka Uluslararası Ceza Mahkemesi de Ruanda'daki soykırımı araştırmak için kuruldu. Bu mahkeme de şu anda soykırımdan suçlu gördüğü kişilerin yüzde 80'inin tutuklanmasını sağlamış durumda. Bu mahkeme soykırımla ilgili kararlara ilk kez uluslararası düzeyde imza atarak önemli bir iş gerçekleştirmiş oldu.

Bütün bu tecrübeler belli suçlardan sorumlu olan kişilerin ceza mahkemelerinde yargılanması fikrini bir kez daha gündeme getirdi. Bu mahkemelerin başarıları sonucunda Sierra Leone ve Kamboçya'da da ulusal ve uluslararası düzeyde katılımın birlikte sağlandığı ceza mahkemeleri kuruldu. Bu arada sürekli bir uluslararası ceza mahkemesinin kurulması için de çalışmalar yürütülüyor. General Pinochet'nin 1998'de Londra'da tutuklanması bu alanda evrensel bir hukuk oluşturulması yolundaki inancı güçlendirdi. Pinochet örneği ötesinde çeşitli hükümetler de ulusal çerçevede buna benzer mahkemeler oluşturdular. Daha önceleri böyle mahkemeler kurmak mümkün değildi. Örneğin 1990 yılında İngiltere'de ülkeye yasadışı yollarla girmiş ve yerleşmiş olan bir Nazi savaş suçlusu yargılandı. 1990'da 89 yaşında olan bu kişi 1943 yılında Hollanda'da işlemiş olduğu savaş suçları nedeniyle, olayın üzerinden 56 yıl geçmiş olmasına rağmen, evrensel hukuk normları çerçevesinde yargılandı. Fransa'da da Maurice Papon savaş suçlarından dolayı yargılandı. Papon davasından önce de başka bir Fransız II. Dünya Savaşı sırasında Almanlarla işbirliği yaparak insanlığa karşı suç işlediği için yargılanmıştı. Aslında bu kişi belirtilen suçu Vichy Hükümeti'ne mensup başka Fransızlar'la birlikte işlemişti. Papon davası ise daha dürüst bir şekilde yürütüldü. Almanlar'la işbirliğine değinilmedi, suçun başka Fransızlar'la birlikte işlendiği ortaya kondu. II. Dünya Savaşı'yla ilgili davaların en ilginci Hırvatistan'da Dinko Şakiç adlı savaş suçlusuna karşı yürütüldü. Şakiç, II. Dünya Savaşı'nda Jasenovac toplama kampının komutanlığını yapmıştı. II. Dünya Savaşı'nda Polonya'daki Nazi toplama kamplarından sonra en çok insanın öldüğü yer Şakiç'in yönettiği bu toplama kamplarıydı. En az 60.000 çingene, Sırp ve Yahudi bu kampta dövülerek, fırınlarda yakılarak, gaz odalarına gönderilerek öldürülmüştü. Savaştan sonra Arjantin'e kaçmış olan Şakiç, Franjo Tudjman'ın yönetimde olduğu dönemde yakalanarak ülkeye getirildi. Şakiç büyük bir olasılıkla ülkede bir kahraman gibi karşılanacağını umuyordu, çünkü II. Dünya Savaşı'ndaki suçların altında imzası bulunan Ustaşa örgütü o günlerde ülkede hâlâ popülerdi. Fakat uluslararası baskı nede-

niyle Hırvatistan Şakiç'i yargılamak durumunda kaldı. Yargılama sırasında savcılık makamı kaydadeğer hiçbir girişimde bulunmadı. Öte yandan Hırvat hukukunda kurbanların bireysel olarak davaya müdahil olmaları mümkün olduğundan bir grup kurban da yargı sürecinde yer almıştı. Sonuç olarak Şakiç, Hırvat hukukunda mümkün olan en yüksek cezaya çarptırıldı. Bu ceza da 79 yaşındaki birisi için hayatının geri kalan kısmının tamamını hapiste geçirmek anlamına geliyordu aslında.

Benzeri mahkemeler dünyanın başka yerlerinde de faaliyete geçti. Özetle, insan hakları hareketindeki gelişme Uluslararası Af Örgütü'nün 1960 ve 70'lerde tek tek bireyleri savunmasıyla başladı, geniş siyasi süreçlerin mahkûm edilmesiyle devam etti ve uluslararası ceza mahkemeleri kurulması noktasına kadar geldi. Peki bütün bunlar uluslararası düzeyde insan haklarına ne kazandırdı? Ne yazık ki bunu söylemek için henüz vakit erken, çünkü bütün bu gelişmeler kopuk ve yavaş bir şekilde ortaya çıktı. 20. yüzyıl korkunç bir yüzyıl oldu. İşlenen suçlar her tür tahayyülün ötesindeydi. 20. yüzyılın son on yılı ise bu açıdan en kötü dönemlerden biri oldu. Yalnızca Eski Yugoslavya topraklarında ve Ruanda'da değil, çeşitli Afrika ve Asya ülkelerinde, özellikle eski Sovyetler Birliği ülkelerinde pek çok ihlal yaşandı. Peki 21. yüzyılın ilk on yılı için neler söyleyebiliriz? Elbette bazı yerlerde savaşlar devam ediyor, fakat bu savaşların sayısı geçtiğimiz on yıla oranla daha az. Örneğin büyük bir kriz kaynağı olan Çeçenistan'daki savaş sona erdi. Makedonya'daki çatışmalar açık bir savaşa dönüşmedi ve oradaki kriz şimdilik tırmanma eğilimi göstermiyor. Ayrıca son iki onyılın savaşlarıyla karşılaştırıldığında belli bir değişiklik de göze çarpıyor. Geçtiğimiz yirmi yılın savaşları cemaatler arası çatışmalardan kaynaklanıyordu. Halihazırdaki çatışmalar konusunda ise Dünya Bankası Enstitüsü tarafından hazırlanan bir rapordaki argümanların doğru olduğunu düşünüyorum. Bu rapora göre bugünkü çatışmalar çıkar duygusundan, doğal kaynakların paylaşılması mücadelesinden kaynaklanıyor. Örneğin Afrika'daki, özellikle Angola ve Sierra Leone'deki çatışmalar petrol ve elmas yataklarının paylaşımından kaynaklandı. Kongo'daki savaş ise görünürde Ruanda hükümetinin Kongo'ya sığınan Ruanda uyruklu soykırım suçlularını geri almak istemesiyle başladı. Öte yandan pek çok Afrika devletinin bu savaşa müdahil olmasının nedeni Kongo'nun zengin doğal kaynaklarıydı. Bugün de elbette etnik çatışmalar varlığını sürdürüyor ancak önceye oranla sayıları daha az. Uluslararası insan hakları hukuku da doğal kaynakları ele geçirmek için yapılan bu savaşlara müdahale etmenin yolunu bulmak durumunda. Çeşitli suçlar işleyenleri

cezalandırmak, kişileri bu suçları işlemekten caydırmak elbette ki zor olacaktır. Şunu söylemeliyim ki suç işlenmesini caydıracak en önemli faktör cezaların hızlı ve kesin olarak verilmesidir. Adaletin hızlı ve kesin bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlamak, bir uluslararası ceza mahkemesinin kurulması ve belli bir süre etkin biçimde çalışmasıyla gerçekleşebilir. Bir başka büyük sorun ise güçlü ülkeler tarafından işlenen suçlara nasıl müdahale edileceği konusudur. Örneğin Çin gibi bir ülkeye insan hakları konusunda müdahale etmenin yolu henüz bulunamadı. Çin'in öyle büyük bir ekonomik gücü var ki, ABD'nin kendisini eleştirmesi karşısında Boeing uçağı satın almama, veya Avrupa'nın kendisini eleştirmesi karşısında Airbus satın almama yolunda tehditler savurması çok kolay. ABD ve Avrupa, Çin'e karşı ortak tavır almayı denemiş değiller. Bu nedenle Çin ekonomik güç kartını oynayarak bugüne kadar insan hakları konusundaki suçlamaları dikkate almamayı becerdi. Aynı şey Rusya için de söylenebilir. Uluslararası hukuk Çeçenistan'da işlenen korkunç suçlara nasıl müdahale edebileceğini henüz bulabilmiş değil. Bu konuda 1980'lerin başında geliştirilen "ikame kötü" yaklaşımı da yukarıda adı geçen ülkeler örneğinde işe yaramıyor. İnsan hakları hareketi geçtiğimiz yirmi yılda son derece yaratıcı ve yenilikçi yaklaşımlar üretti. Umalım ki bu yaratıcı faaliyetini bundan sonra da sürdürebilsin. Teşekkür ederim.

KONFERANS SONUNDA SORULAN SORULAR

Soru: Şunu merak ediyorum, insani müdahale özellikle demokrasiye geçiş durumlarında, mesela Kosova'da insani kayıpları engellemek açısından neler yapabilir? Bunun yanı sıra uluslararası ceza mahkemesinin kurulmasını onaylayacak taraflardan biri olan ABD'nin bu konudaki tavrı hakkındaki görüşlerinizi öğrenmek istiyorum.

İlk önce insani müdahale ile ilgili sorunuzu cevaplayayım. Son on yılda bir dizi müdahale oldu fakat bunlar büyük ölçüde unutuldu. Oysa bu müdahalelerin bir kısmı çok başarılıydı. Türkiye'nin yakınında gerçekleşen bir örnek vermek gerekirse Operation Provide Comfort, Körfez Savaşı sırasında Türkiye'ye kaçan Irak Kürtleri'ni kısa bir sürede tekrar Irak'a yerleştirerek büyük bir başarı sağladı. Ayrıca bu operasyonun kazanımları 1991'den bu yana sürekli olarak desteklendi ve Saddam Hüseyin kuvvetlerinin Kürtler'in yaşadığı bölgeye girmemesi sağlandı. Başka örnekler de

verilebilir. Mesela Tanzanya güçleri İdi Amin'in ihlalleri nedeniyle Uganda'ya müdahale ettiler, Batı Afrika ülkelerine bağlı güçler de Liberya'daki çatışmaları engellemek için bu ülkeye girdiler. Koalisyonlar tarafından gerçekleştirilen müdahalelere de Bosna'yı örnek gösterebiliriz. NATO geç müdahale etmesine rağmen 1995 tarihli Dayton Anlaşması ile bir çözüme ulaşılmasını sağladı. Benzeri müdahaleler Kosova ve Doğu Timor'da da gerçekleştirildi. Bugün "çokuluslu müdahale" denildiğinde akla genelde Kosova geliyor. Ne yazık ki bu müdahale tam anlamıyla başarılı olamadı. NATO müdahalesi, yerlerinden edilen yaklaşık bir milyon Kosovalı'nın geri dönmesini sağlamakla birlikte yaşadıkları yerlere geri dönen bu kimselerin Kosovalı Sırplara karşı başlattıkları etnik temizliği durdurmakta başarısız oldu. Bu nedenle Kosova'ya yapılan müdahale çeşitli eleştirilerle karşılaştı. Geçtiğimiz günlerde Makedonya'da yaşanan olaylar da bu eleştirilerin yinelenmesine neden oldu. Bence uluslararası topluluk belli bir olaydan çıkardığı dersler üzerinde fazlaca duruyor ve sonraki görüşlerini de bu derse dayandırıyor. Vietnam savaşından sonra bir Vietnam sendromu ortaya çıkmıştı. Somali'de 18 ABD askerinin ve çok sayıda Pakistan askerinin öldürülmesinden sonra bir Mogadişu sendromu yaşanmıştı. Bugün de uluslararası siyasete Kosova sendromu hâkim. Artık müdahale ettikten sonra işlerin istenildiği gibi gidip gitmediğini kontrol etmek de önem kazanıyor. Örneğin Kosova'daki müdahaleden sonra NATO'nun bölgede polis gücü yoktu. Halbuki Sırplara karşı yürütülen etnik temizliği engellemek için bir polis gücüne ihtiyaç vardı. Bugün, Kosova'daki savaşın sona ermesinden sonra olup bitenler nedeniyle uluslararası insani müdahale eskiye oranla biraz gözden düşmüş durumda.

ABD ile uluslararası ceza mahkemesi ilişkisine gelince. Ne yazık ki ABD bugünkü tutumuyla bu davaya zarar veriyor. ABD genelde uluslararası sözleşmelere imza koymaktan kaçınıyor. Örneğin BM'nin çıkardığı Soykırım Sözleşmesi ancak 40 yıl sonra Ronald Reagan'ın başkanlığı döneminde, 1988 yılında imzalandı ABD tarafından. Umalım ki ABD uluslararası ceza mahkemesini onaylamak için de 40 yıl beklemesin. Bence uluslararası ceza mahkemesinin ABD'nin onayı olmaksızın kurulması ve belli bir süre boyunca etkili bir faaliyet göstermesi ABD'nin bu konudaki direncine son verecektir.

Soru: Müdahaleler hangi hukuki temele oturtularak gerçekleştiriliyor, kimler müdahale kararı konusunda inisiyatif alıyor?

Çok yerinde bir soru. Bu konuda zaten önemli bir tartışma var. Koso-

va'daki müdahaleyi destekleyen bir taraf BM'nin ihlaller gerçekleştirmekte ısrar eden devletlere karşı askeri müdahalede bulunmasını savunuyor. Bir müdahale yolu BM Güvenlik Konseyi'nin uluslararası barışı korumak adına karar alarak müdahale etmesi. Bir başka yöntem ise uluslararası hukuktan kaynaklanan bazı yükümlülüklere dayanarak soykırım durumlarında müdahale etmek. Bu müdahaleler BM Şartı'na eklenen Soykırım Sözleşmesi'ne dayanarak gerçekleştirilebilir. Bu sözleşmeyi imzalayan devletler –ki Kosova'da müdahale eden bütün devletler bu sözleşmeyi imzalamışlardı- soykırımı engellemek ve cezalandırmak amacıyla harekete geçerek BM'yi göreve çağırabilirler. Elbette bu yöntem adı geçen yükümlülükler doğrultusunda hareket etmenin tek yolu değil. Örneğin Bosna'da Sırplar'ın desteklediği güçlerin faaliyetleri soykırım düzeyine ulaştı. 200.000 kişi öldürüldü, 2 milyon kişi yaşadıkları yerlerden sürüldü ve daha pek çok suç işlendi. Miloşeviç 28 Şubat 1998'de Kosova'da savaş başlattığı zaman bunun Bosna'da yaşanan savaşın bir kopyası olacağı belliydi. NATO 24 Mart 1999'da müdahale etmeden önce 200.000 ile 300.000 kişi yerlerinden sürüldü. Ayrıca Miloşeviç ile Richard Holbrook arasında Ekim 1998'de varılan anlaşmadan sonra bölgeye yerleştirilmiş yaklaşık 2000 silahsız gözlemci de bölgeden çıkarıldı. Bu nedenle Bosna'da olduğu gibi burada da bir soykırım ihtimalinin olduğunu düşünmek mümkündü. Bu noktada soykırım gerçekleşmeden devreye girip olayları engelleme yükümlülüğü söz konusuydu. Yapılan müdahale de bu doğrultuda oldu. Bu durumda şu soru akla gelebilir: Uluslararası hukukta BM Şartı mı, yoksa Soykırım Sözleşmesi mi daha önde gelmektedir? Bu sorunun belli bir cevabı yok. Şunu biliyoruz ki uluslararası hukukta şu ya da bu sözleşmenin diğerlerine üstün olduğuna dair bir hüküm yoktur. Söylenebilecek tek şey hem BM Şartı'nın hem de Soykırım Sözleşmesi'nin son derece önemli olduğu ve biri lehine diğerinin gözardı edilemeyeceğidir. Kişisel olarak ben Kosova'daki müdahalenin Soykırım Sözleşmesi'ne dayanılarak gerçekleştirildiğini düşünüyorum. Tabii bu soruya kesin bir cevap bulmak da mümkün değil aslında.

Soru: Konuşmanızda ombudsman kavramından bahsetmediniz. Bugün ombudsmanlık kavramı insan hakları alanında nasıl kullanılıyor? İnsanlığa karşı işlenen suçlar tanımı nasıl kullanılıyor?

Ombudsmanlık kurumu çeşitli ülkelerde özellikle kamusal uygulamalar alanında ortaya çıkıyor. Ombudsman genelde parlamento ve kamuoyunun dikkatini bu konulardaki çeşitli ihlallere yöneltiyor. Dolayısıyla om-

budsmanlık kurumu yalnızca idari ihlallerle ilgili olarak devreye giriyor. Tabii bunun insan haklarına yönelik olarak gösterilen özenin yansıması olarak ortaya çıkması da mümkün.

İnsanlığa karşı suçlar tartışması ise ilk defa Nürnberg davasıyla ortaya çıktı. Nürnberg mahkemelerinde asıl olarak kastedilen şey soykırımdı. Aslında insanlığa karşı suçların tanımı soykırım tanımından daha geniştir. Soykırım etnik veya ırksal gerekçelerle yapılan katliamları kapsar. İnsanlığa karşı işlenen suçların içinde ise siyasi maksatlı faaliyetler de kapsanmıştır. Nitekim uluslararası ceza mahkemesi için hazırlanan sözleşmede, Eski Yugoslavya ve Ruanda'da kurulan mahkemelerin uygulamalarında insanlığa karşı işlenen suçların tanımı daha geniştir.

Soru: Konuşmanızda "hakikat komisyonları"ndan bahsettiniz. Hakikat komisyonları ile insan haklarını koruma amacıyla kurulmuş olan insan hakları gruplarının farkı nedir?

Hakikat komisyonları genelde geçmişe yönelik olarak çalışır ve geçmişte işlenen suçları, bu suçları kimin işlediğini, süreçten kimin sorumlu olduğunu araştırır. Hakikat komisyonları çatışma durumları ile ilgili olarak her iki tarafın da yaptıklarını inceler. Örneğin Arjantin'deki hakikat komisyonu tek bir suçu, kayıpları araştırmak için kurulmuştur. Bir hakikat komisyonu geçmişteki bir savaş durumunda iki tarafın işledikleri suçları araştırmak için de kurulabilir. İnsan hakları komisyonları ise şimdiki zamanla ilgilidir. Şimdiki zamanda ihlallere maruz kalan kurbanlara nasıl yardım edileceği ile ilgilidir.

Soru: İnsan hakları ifadeleri çeşitli kültürlere göre farklı şekillerde tanımlanabilir mi? Ulusal ile uluslararası insan hakları örgütleri arasındaki ilişkiyi biraz daha açabilir misiniz?

Kuşkusuz, çeşitli insan hakları ifadeleri söz konusu olabilir. Öte yandan, uluslararası insan haklarında ortak bazı ifadeler de vardır. Bence bir insan hakları kuruluşuna meşruiyet sağlayan iki temel şey vardır: Birincisi, kullanılan verilerin emin yöntemlerle sağlanması ve güvenilir olmasıdır. Bir uluslararası insan hakları örgütü ancak verilerin güvenilir olduğuna inanırsa bir ulusal insan hakları örgütünden gelen bilgileri kullanır. Aksi takdirde ulusal insan hakları örgütlerinden gelen bilgileri kullanmamayı yeğler. Uluslararası insan hakları örgütleri ulusal örgütlere ödül verdiklerinde de yerel insan hakları gözlemcilerinin uluslararası hukuka uygun hareket etmelerini ve güvenilir çalışmalar yapmalarına dikkat ederler. Uluslarara-

sı grupların ulusal gruplardan bekledikleri şey bunların uluslararası hukuğa uygun hareket etmeleri, bir çatışma durumunda her iki tarafın da ihlallerini gözlemlemeleridir. Ulusal örgütler iki tarafı da eşit kriterlere göre değerlendirmeleri durumunda inanılırlık kazanırlar. Tabii ihlallerin çoğunun tek bir tarafça işlendiği durumda, her iki tarafın da eşit derecede suçlu olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Ancak yine de bir tarafın yüz ihlaline karşı diğer taraf tek bir ihlal işlemiş de olsa onun da bildirilmesi gerekir. Buradaki temel mesele ihlalleri gözlemleyen örgütün insan hakları ihlallerini taraflar arasında ayrıma gitmeksizin tespit etmesidir.

Soru: İnsan hakları örgütlerinin devletler tarafından sık sık eleştirilip suçlandığını biliyoruz. Örgütlerin meşruiyeti konusunda neler yapılabilir?
Elbette pek çok hükümet insan hakları örgütlerini gözden düşürmek amacıyla çeşitli şeyler yapıyor. Veri toplama açısından son derece dikkatli olan örgütler bile suçlanabiliyor. Bu sorunun tek çözümü bence verileri olabildiği kadar dikkatli ve özenli biçimde toplamak. Pek çok ulusal insan hakları örgütü için kendi ülkelerinin kamuoyunu etkilemek ve ihlallere maruz kalan kurbanlarla dayanışmaya gitmek önemli; ancak bu dayanışma çabasıyla güvenilir olma olgusunun birbirleriyle çelişen şeyler olduğunu zannetmiyorum. Ulusal örgütler veri toplama konusunda özenli davranırlarsa uluslararası örgütlerin kendilerini olabildiğince güçlü bir şekilde desteklemelerini de kolaylaştırmış olurlar.

Soru: Devletler dışındaki oluşumların hak ihlalleri konusunda ne gibi bir tavır takınılabilir?
Silahlı çatışma durumunda devlet dışı oluşumların işledikleri ihlaller Cenevre Sözleşmesi doğrultusunda tespit edilebilir. Öte yandan, örneğin bir gösteride polisin göstericilere karşı şiddet kullanması standart olarak bir insan hakları ihlali olarak gösterilebilir. Fakat göstericilerin polise karşı, polis daha harekete geçmeden şiddet uygulamaları Cenevre Sözleşmesi özelinde ele alınamaz. Böyle bir durumdan bahseden bir insan hakları örgütü elbette bu şiddet kullanımını farklı standartlara dayanarak rapor eder. Şunu da açık olarak söylemek gerekir ki böyle bir olaydan söz eden bir insan hakları örgütü göstericilerin kullandığı şiddeti ihlal olarak değerlendirmez. Bu şiddetten yalnızca duruma dair bütünlüklü bir resim vermek adına bahsedilir. Burada mesele polisin ihlallerinden bahsetmek, ama olayı çarpıtmamak için diğer grubun yaptıklarını da işin içine katmaktır.

Soru: Uluslararası boyutta insan hakları gözetimi için neler yapılıyor? Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin evrensel boyutta bir denetim mekanizması oluşturma yolunda bir çalışması var mı?

Dünyada insan hakları gözlemleme faaliyetlerinin önemli bölümü sivil toplum kuruluşları tarafından gerçekleştiriliyor. Hükümetler arası gözetim mekanizmaları da var. Örneğin Avrupa devletleri arasında böyle bir sistem var. Ayrıca Amerikan devletleri insan hakları komisyonu, Amerikan devletleri insan hakları oluşumları var. Bu oluşumlar da insan hakları alanında önemli bir içtihat oluşturdular, Latin Amerika'daki insan hakları ihlallerine müdahale ettiler. Ancak Asya veya Afrika'da böyle devletlerarası sistemler yok. BM meselesine gelince, buradaki sorun BM'ye üye devletlerin farklı siyasal görüşleridir. Bir BM insan hakları komisyonu var, çeşitli ülkelerden temsilciler bu komisyonun faaliyetlerine katılıyorlar. Komisyonun şu anda yaklaşık 50 üyesi var. Fakat Libya veya Irak gibi ülkelerin bu komisyonda faaliyet gösterdiklerini görmek pek mümkün değil. Sonuç olarak BM insan hakları komisyonu etkili bir oluşum olacağa benzemiyor. Yalnızca zaman zaman etkisini hissettirebiliyor. BM'nin, özellikle de Güvenlik Konseyi'nin siyasal yapısı da bu komisyonun etkili bir şekilde çalışmasını engelliyor. Güvenlik Konseyi'ndeki ülkelerden Çin kendi evinde insan hakları ihlalleri gerçekleştiriyor. ABD ihlalcileri koruyor, Fransa ise Afrika'daki bazı olumsuz politikalara arka çıkıyor. Fransa özellikle Ruanda'daki soykırımda çok olumsuz bir rol oynadı. Güvenlik Konseyi'nin bir başka ülkesi olan Rusya da Çeçenistan'da yaptıklarının tartışılmasını istemiyor, kendisinin eleştirilmesini engellemeye çalışırken başka ihlallerin üzerine gidilmesinin de yolunu tıkıyor. BM içinde her tür oluşum ve gruba rastlamak mümkün. Örneğin Asya blokuna veya Afrika blokuna dahil ülkelerin birbirlerine arka çıktıkları ortada. Şu aşamada insan haklarını korumak açısından BM sisteminin olumsuzlukları nasıl ortadan kaldırılabilir bilemiyorum. Tam da bu sorunlar nedeniyledir ki, Avrupa insan hakları mahkemesi, Amerikan devletleri insan hakları mahkemesi gibi bölgesel oluşumlar BM'nin yerini almışlardır. Bu oluşumlar BM'nin bıraktığı önemli bir boşluğu dolduruyorlar.

ARYEH NEIER İLE SÖYLEŞİ

Ruşen Çakır - Kaya Şahin

RUŞEN ÇAKIR: Konuşmanızda yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası insan

hakları savunuculuğundan bahsettiniz. Öyle görünüyor ki insan hakları savunuculuğu da profesyonel bir iş, bir *business* haline gelmeye başlıyor. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

ARYEH NEIER: Bunun bir "business" olduğunu düşünmüyorum. Öte yandan bir meslek olduğuna inanıyorum. Bu alanda yıllarca çalışan ve bu konuda mesleki beceriler edinen birçok insan var. Bu alana özgü mesleki standartlar, mesleki bir etik de söz konusu. Ancak bu bir "business" değil çünkü yalnızca kâr amacı gütmüyorlar. İnsan hakları alanında çalışan ve kariyer yapan insanlar ortalama maaşlar alıyorlar.

R. ÇAKIR: Türkiye'ye veya başka ülkelere gittiğinizde çok çeşitli çevrelerden gelen insanlarla karşılaşıyorsunuz. Bu farklılık üretkenliğe mi yol açıyor, yoksa engelleyici mi oluyor?

A. NEIER: Böyle bir farklılığın son derece üretken olduğunu düşünüyorum. Örneğin avukatlar hukuk bilgilerini ortaya koyuyorlar, doktorlar fiziksel verilerin toplanmasına yardım ediyorlar, gazeteciler yapılan araştırmalara katkıda bulunuyorlar, tarihçiler bağlam ve arkaplan oluşturulmasını sağlıyorlar. Bu disiplin çeşitliliğinin faydalı olduğuna inanıyorum.

R. ÇAKIR: Siz şahsen özellikle komünizm sonrası ülkelerde çalışıyorsunuz...

A. NEIER: Sovyet sonrası ülkeler kısa zaman önce dünyaya açıldılar, biz de buralarda çalışıyoruz. Öte yandan bugün Afrika'nın pek çok ülkesinde, Guatemala'da, Haiti'de faaliyet gösteriyoruz. ABD'de bir kolumuz var. Endonezya'da da faaliyet gösteriyoruz. Bir dönem Burma'da da çalıştık. Kısacası faaliyet alanımızı önemli ölçüde genişlettik.

R. ÇAKIR: Öte yandan biliyorsunuz ki komünist dönemde insan hakları ya da sivil haklar gibi kavramlar yoktu ortada...
A. NEIER: Buna katılmıyorum. Bu kavramlar elbette vardı, hatta kimi zaman komünist devletlerin kendileri insan haklarını ve sivil hakları savundular. Örneğin 1975'te Helsinki Sözleşmeleri'ni imzalayarak insan haklarını ve medeni hakları tanıyacaklarını güvence altına almış oldular. Devletler bu sözleşmelerin gereklerini hayata geçirmemiş olsa da bazı yurttaşlar için bu hakların hiç olmazsa kavramsal olarak mevcut olması önemliy-

di. Bazı kişilerin bu kavramlardan hareketle ve bu kavramlara atıfla insan hakları alanında çalışacak bazı sivil toplum örgütlerini oluşturmaları mümkün oldu.

R. ÇAKIR: Peki insan hakları savunuculuğu eski komünist devletlerde bugün ne durumda? Bu faaliyete ne gözle bakılıyor?

A. NEIER: Bu ülkelerde karşılaşılan zorluklar diğer ülkelerde karşılaşılanlara benziyor. Macaristan ve Bulgaristan gibi ülkelerde bir taraftan etkili insan hakları örgütleri var. Ancak diğer yandan çingenelere karşı büyük ayrımcılık uygulanıyor. Bu insanlar hem polis şiddetiyle hem de kamu hizmetlerindeki ayrımcılıkla karşı karşıyalar. Bu durum özellikle Bulgaristan'da son derece vahim. Macaristan'da ise belediye hizmetleri Bulgaristan'a oranla daha eşit dağılmış. Yine de her iki ülkedeki en önemli sorunun bu olduğunu söyleyebiliriz.

R. ÇAKIR: İslam ülkelerinden hangilerinde çalışıyorsunuz?

A. NEIER: Eski Sovyet Bloku'nun çeşitli müslüman ülkelerinde, ayrıca Afrika'da Senegal'de, Cezayir'de, müslüman ve hıristiyanların eşit olarak dağıldığı Fildişi Sahili'nde çalışıyoruz. Faaliyet gösterdiğimiz ülkelerden yaklaşık bir düzinesinde müslümanlar çoğunluğu oluşturuyor ya da geniş bir azınlık olarak yaşıyor. Bu azınlığın toplam nüfusa oranı genelde ülke nüfusunun üçte birine ulaşıyor.

R. ÇAKIR: Biliyorsunuz İslam ve demokrasi, İslam ve insan hakları konusunda bir tartışma var.

A. NEIER: Ben bu noktada bir çelişki görmüyorum. Örneğin çalıştığımız yerlerden biri Batı Afrika'nın en demokratik ülkesi, aynı zamanda en yoğun müslüman nüfusa sahip olan Senegal. Öte yandan çoğunluğu hıristiyan olan Liberya diktatörlükle yönetiliyor.

R. ÇAKIR: Internetteki kitap satış sitelerinde İslam ve Demokrasi, İslam ve İnsan Hakları gibi konularda çok sayıda kitaba rastlıyoruz, fakat Hıristiyanlık ve Demokrasi veya İnsan Hakları konularında herhangi bir şey yok.

A. NEIER: Bunun nedenini açıklayabilecek durumda değilim ama başka bir tarihsel döneme bakacak olursanız Hıristiyanlık ile Demokrasi'nin uyumlu olup olmadığı konusunda yazılmış pek çok kitaba rastlayabilirsiniz.

R. ÇAKIR: Bu soruyu sormamın nedeni pek çok müslümanın bu yaklaşımı sömürgeci bir yaklaşım olarak görmesi. Benzer bir durum kadın konusunda da geçerli. Sizce bu tartışmaların yeri neresi? İnsan hakları savunuculuğu mu yoksa başka bir çerçeve mi?

A. NEIER: Kadın haklarının savunulması elbette insan hakları savunuculuğunun bir parçası. Ancak kadın haklarının tamamen ve sürekli olarak görmezden gelindiği bir duruma rastlamak zor. Bunun yerine din olgusundan bağımsız olarak kadın haklarının dünyanın herhangi bir yerinde şöyle ya da böyle ihlal edildiğini söyleyebiliriz. Şunu da eklemek isterim ki Hıristiyanlığın köktendinci yorumlarının egemen olduğu yerlerde de kadının hakları ihlal ediliyor. Çok güçlü bir köktendinciliğin gözlendiği ABD'de bunu görmek mümkün mesela.

KAYA ŞAHİN: Ben daha geniş bağlamda bir soru sormak istiyorum. Konferansınız bende belli bir iyimserlik uyandırdı. Örneğin insan hakları ihlalleri davalarına bakacak uluslararası bir yapının kurulması fikri gerçekten etkileyiciydi. Ben son yıllardaki değişimle ilgili bir soru sormak istiyorum. Bundan önce çatışma, hak ihlalleri veya soykırım gibi durumlarda tipik olarak BM müdahale ederdi. Son yıllarda ise NATO'nun işlevinin giderek arttığını, hatta inisiyatifin neredeyse BM'den NATO'ya geçtiğini görüyoruz. NATO ise kimi durumlarda BM'nin yapacağından çok daha sert bir şekilde, hatta neredeyse bir tür şiddetle müdahale ediyor. Uluslararası alana baktığımızda kabaca iki tür müdahale şekli görüyoruz. Birincisi Helsinki Watch veya diğer uluslararası kuruluşların sürece müdahalesi, ikincisi ise BM veya NATO'nun devreye girmesi. Bu silahlı müdahaleler hakkında ne düşünüyorsunuz?

A. NEIER: Aslında bugüne kadar genelde insan hakları ihlallerine yönelik tepkiler sivil kesimlerden geldi ve şiddetten uzak kaldı. Öte yandan öyle durumlarla da karşılaşıyoruz ki ihlalleri sona erdirmek için tek yol şiddet kullanmak oluyor. NATO bugüne kadar bu tarz müdahaleleri Bosna ve Kosova'da yaptı. Kosova müdahalesi ile ilgili bazı tartışmalar olsa da Bos-

na'daki müdahale etkili oldu. Dayton Anlaşmaları'nın imzalanmasını ve savaşın sona ermesini bu müdahaleye borçluyuz. Bosna ve Kosova örneklerinden önce de çeşitli silahlı müdahaleler oldu. Örneğin 1980'lerin sonunda Batı Afrika devletleri Liberya'daki iç savaşı sona erdirmek için bir grup olarak müdahale ettiler. Aynı devletler NATO'nun Kosova'ya ve BM'nin Doğu Timor'a silahlı olarak müdahale ettikleri dönemde İdi Amin'in insan hakları ihlallerine karşı Uganda'ya müdahale ettiler. Elbette insan haklarının ihlal edildiği bir duruma silahlı olarak müdahale etmek talihsiz bir şey. Öte yandan öyle anlar geliyor ki şiddet kullanmaktan başka çözüm kalmıyor. Çeşitli insan hakları örgütleri Bosna'daki ihlalleri üç yıl boyunca bildirdiler. Bu üç yıl boyunca 200.000 kişi öldürüldü, iki milyon kişi yaşadıkları yerlerden sürüldü. NATO işte bu durum karşısında silahlı müdahalede bulundu. Biliyorsunuz NATO her şeyden önce çok güçlü bir askeri örgüt. BM'nin ise sürekli bir askeri gücü yok. Üye devletler askerlerini savaşmak için değil, barışı korumak için veriyorlar BM'ye. Bosna'ya bir barış gücü yollamıştı BM, fakat bilindiği gibi bu barış gücü ihlalleri engellemekte etkin olamadı. Bundan dolayı NATO müdahale etti.

R. ÇAKIR: Peki bir insan hakları örgütü NATO müdahalesinin gözlemcisi olabilir mi? Çünkü biliyorsunuz ki NATO'nun son müdahaleleri, örneğin Yugoslavya'yı bombalaması hayli eleştirildi.

A. NEIER: Yugoslavya'nın bombalanmasını ben de eleştiriyorum. Zaten işin içine şiddet girdikten sonra askeri güçlerin yaptıklarını denetim altında tutmak iyice zorlaşıyor. Öte yandan, Bosna örneğine dönecek olursak, bu müdahale, dünya kamuoyunun Temmuz 1995'te Srebrenica'da olup bitenleri öğrenmesinden sonra gerçekleşti. Ağustos ayının başlarında Srebrenica'da olup bitenler öğrenildi. NATO'nun bombardımanı Ağustos ve Eylül 1995'te gerçekleşti. Savaşı sona erdiren Dayton Konferansı da Kasım 1995'te toplandı. Burada şu gerçekle yüzleşmemiz gerekiyor: Karşımızda böyle bir örnek varken, üç yıldır süren savaş giderek daha geniş çapta katliamlara doğru yol alıyorken böyle bir durum karşısında alternatifimiz nedir ki? General Mladiç'in veya Radovan Karadziç'in insan hakları ihlallerini ortaya koyan açıklamalar mı? Bunların etkili olmasını çok isterdim elbette. Ama beş veya on tane daha Srebrenica vakasıyla mı karşı karşıya kalsaydık?

R. ÇAKIR: Fakat, örneğin insan hakları örgütleri silahlı çatışma durumlarında yaşanan insan hakları ihlallerini rapor ediyorlar. Fakat BM veya NATO'nun Irak, Somali ve Bosna müdahalelerinde de bazı ihlallerin yaşandığı ortada. Bu konuda bir şey yapılıyor mu?

A. NEIER: Tabii, silahlı müdahale olan her yerde uluslararası insani hukukun çiğnendiği durumlarla karşılaşıyoruz. Zaten Human Rights Watch da Yugoslavya raporunu NATO müdahalesinden sonra yayımladı ve NATO bombardımanında hayatını kaybeden her bireye tek tek raporunda yer verdi. Bu raporda NATO bombardımanında yaklaşık 500 kişinin öldüğünü görüyoruz. Bu kayıpların büyük bir bölümü sivil. Bu rakamın içinde bombardımanda yanlışlıkla öldürülen bazı Kosovalı Arnavutlar da var. NATO bombardımanlarının insan hakları ihlallerine yol açtığı ortada. Bu ihlallerin en vahimi Sırbistan Radyo Televizyonu stüdyolarının bombalanması oldu. Tabii vericileri bombalamak başka, stüdyoların bombalanması başka şey... Sonradan ortaya çıktı ki, NATO Yugoslav yönetimine binayı bombalayacağını bildirmişti. Bunun üzerine üst düzey yöneticiler binayı terk etmişti fakat 16 teknisyene binada kalma emri verilmişti. Sonuçta 16 teknisyen bombardımanda hayatını kaybetti. Kısa zaman önce, ölen teknisyenlerin aileleri binanın bombalanacağını söylemedikleri için radyo-televizyon kurumu yetkililerini mahkemeye verdiler. Tabii bu konuda kurum yöneticilerinin ve Miloşeviç'in –çünkü binanın bombalanacağı haberi önce Miloşeviç'e verilmişti– suçu olsa da hiçbir şey NATO'nun orayı bombalamasını meşru gösteremez. Bunun yanında, gündüz vakti, insanların sokakta bulunduğu saatlerde köprülerin bombalanmasını da insan hakları ihlali olarak görüyorum. Human Rights Watch da bu görüşte. Ayrıca UAÖ de NATO'nun Kosova'daki ihlalleri hakkında bir kitapçık yayımladı.

R. ÇAKIR: Uluslararası insan hakları mahkemesi projenizin pek iyi gitmediğini söyleyebilir miyiz?

A. NEIER: Aslında ileriye doğru adımlar atıyoruz. Bu projeyi 60 ülkenin onaylaması gerekiyor. Şimdiye kadar 30 ülkenin onayını aldık. Ayrıca biliyorsunuz onay alınması çok yavaş bir süreç. Pek çok ülke bunun için anayasasını değiştirmek zorunda. Örneğin Tayland'da kralın hiçbir şekilde suçlanamayacağı yolunda bir hüküm var. Herkesin yargı önüne çıkarılabileceğini savunan bir sözleşmeyi onaylayacak olursanız anayasanın il-

gili maddelerini de değiştirmeniz gerekir. Bazı ülkelerde verilebilecek en yüksek cezanın 20 ya da 30 yıl olması gibi bir durum var. Bazı ülkelerde ise vatandaşların başka ülkelerde yargılanmaları yasak. Bu nedenle birçok ülkede anayasa değişikliğine gidilmesi gerekiyor. Bu ise kimi yerlerde iki ayrı parlamentonun ilgili değişiklikleri onaylamasını gerektiren uzun bir süreç anlamına geliyor. Ama 2003 yılına kadar gerekli sayıya ulaşılacağına ve bu mahkemenin faaliyete geçeceğine inanıyorum ben.

R. ÇAKIR: Peki, vakfınızın çalışmalarında Türkiye ne gibi bir yer tutuyor?

A. NEIER: Belli bir süredir Türkiye'de ne gibi bir rol oynayabileceğimizi düşünüyoruz. Türkiye faaliyet gösterdiğimiz ülkelerle ilişkili olması açısından bizim için önemli. Örneğin faaliyet alanlarımız olan Balkan ülkelerinde, Kafkasya'da, Rusya ve Orta Asya'da Türkiye'nin önemli bir etkisi var. Bu nedenle Türkiye'de de faaliyete geçmeyi belli bir zamandan beri düşünüyoruz. Türkiye'ye gelmemin nedeni de bu konuda nabız yoklamaktı. Sanıyorum önümüzdeki birkaç hafta içinde kesin bir karara varacağız.

R. ÇAKIR: Bu faaliyetinizde Türkler'le mi çalışacaksınız?

A. NEIER: Evet, ilkelerimizden biri de faaliyet gösterdiğimiz ülkelerdeki insanların düşüncelerine yer vermek. Türkiye'de de ülke içinde belli bir yere sahip olan, açık toplumun değerlerine inanan, ülke gerçeklerinden haberdar kişilerle çalışmak istiyoruz.

R. ÇAKIR: Pinochet davasının önemli bir dava, hatta bir mucize olduğunu düşünüyorum. Fakat Pinochet kadar ünlü olmasalar da işkence suçu işleyen pek çok insan var. Örneğin bir Türk vatandaşı olarak ABD'de yaşayan bir işkenceciyi bir ABD mahkemesine şikayet etsek ne olur?

A. NEIER: ABD'de "Yabancıların Suç Duyurularına Dair Yasa" (Alien Tort Claims Act) var. 1798'de çıkarılmış olan bu yasaya göre ABD'de yaşayan biri, yine ABD'de yaşayan bir başkasını yabancı bir ülkede işlediği suçtan dolayı dava edebilir. Bundan 20 yıl önce Brooklyn'de bir kadın Paraguay'da kardeşini işkenceyle öldüren adamı gördü ve bu kişiye karşı bir dava açtı. Bir Amerikan mahkemesi de bu davanın yabancıların suç duyurularıyla ilgili yasa uyarınca görülebileceğine karar verdi. Buna benzer pek çok dava daha açıldı. Tabii bunlar bireysel temelde açılan dava-

lar. ABD'de bugüne kadar bu şekilde yaklaşık 30 davanın görüldüğünü sanıyorum. Bu davalardan sadece bir tanesinin sonucunda para cezası verildi. 1986'da ABD Filipinler'in devrik diktatörüne Hawaii'de oturma izni vermişti. Bunun üzerine ABD'de yaşayan Filipinli işkence kurbanları Marcos'a karşı dava açtılar. Markos bu sırada, ardında yüklü bir miras bırakarak öldü. İşkence kurbanlarının bazıları bu mirastan tazminat alabildiler. Fakat diğer davalarda kurbanlara tazminat ödenmedi.

R. ÇAKIR: ABD'de işkencenin yasak olduğunu biliyoruz. Örneğin Paraguaylı bir işkenceci ABD yasalarına göre de mahkûm edilebilir.

A. NEIER: ABD, BM İşkence Sözleşmesi'ni onayladı. Bu sözleşmeyi imzaladıktan sonra yabancı ülkelerdeki işkencelerin de dava konusu olabilmesini öngören bazı maddeler çıkardı. Fakat ABD hukuku geriye doğru işlemediğinden ancak sözleşmenin imzalandığı tarih olan 1994 yılından sonraki suçlar bu kanun kapsamına giriyor. Öte yandan bugün New York'ta yaşayan Haitili eski bir işkenceciye, Emmanuel "Toto" Constant'a dava açmak yolunda bir girişim var. Bu girişim başarıya ulaşırsa 1994 tarihli kanun uyarınca açılmış ilk dava olacak. İngiliz mahkemeleri bu konuda ABD'dekilerden çok daha ileride.

R. ÇAKIR: Kimi zaman Türkiye'deki işkenceciler ödül olarak yurtdışı hizmetine atanıyor.

A. NEIER: Bazı işkencecilerin diplomatik dokunulmazlığa sahip olması elbette bir başka sorun. Pinochet de dokunulmazlığı olduğunu iddia ediyordu. Fakat İngiltere, eski bir devlet başkanı ve kendisinin hazırladığı anayasa uyarınca ömür boyu senatör olan Pinochet'nin ülkeye diplomatik amaçlarla gelmediğini söyleyerek bu iddiayı reddetti. Aynı şekilde bir işkenceci askeri ataşe olarak da görevlendirilebilir. Burada mesele bu insanların mevkiinin onlara dokunulmazlık sağlayıp sağlamaması. Bu durum da ilgili ülkenin yasalarının diplomatik prosedürle ilgili Viyana Anlaşması'na ne derece uyduğuyla bağlantılı.

—

KAVAKLI MARŞI

Erol Hızarcı

ailem'e

Uykumun kaçıncı katındaydım, bilmiyorum. Duvardan düşen çerçevenin sesine uyanmıştım. Yeryüzünün uğultusu, binaların çatırtısı hâlâ kulaklarımda. Doğa silkeleniyor, aile fotoğrafımız oradan oraya sürükleniyordu. Kalkıp duvara yaslandım. Sarsıntı son bulduğunda açık kalan lamba hâlâ sallanıyordu. Elektrik kesilince aşağı indim. Herkes dışardaydı. Komşularımın pek çoğunu ilk kez o gece gördüm. Bazıları Prenses'i tanıyordu. Korkudan titreyen hayvanı teselli etmek için gelip okşayanlarla sohbet ediyor, bu vesileyle tanışıyordum.

Arabaların radyoları açılmıştı. Gelen haberler kentlerin bir anda yerle bir olduğunu, binlerce enkazın altından yardım çığlıklarının yükseldiğini söylüyordu. Eve çıkıp, kendini don paça dışarı atan genç bir çiftin bebeği için battaniyeyle indim. Çimlere uzanıp Prenses'e sarıldım. Yerle bir olduğu söylenen kentler, hep çocukluğumun geçtiği yerlerdi. Adları sıralandıkça anılarıma dönüyor, uykuyla uyanıklık arasında mekik dokuyordum.

Yakınımda konuşan kadınların fısıltıları korkuyla ölümün beklendiği saatlerde bana güven veriyordu. Evimize misafir geldiğinde, salonda uyuyakalışlarım, cazgır kadınların bile beni uyandırmamak için aralarında fısıltıyla konuşmaları geliyordu aklıma. Yıllardır arayıp hiçbir yerde bulamadığım huzur, aklımızın alamadığı kadar büyük acıların yaşandığı bir ölüm gecesinde, hiç tanımadığım, yüzlerini görmediğim insanların yanında gelip beni bulmuştu. Büyü bozulmasın diye gözlerimi yummuştum. Ne uyumak istiyordum ne de büsbütün uyanmak. Sarsıntıların peş peşe geldiği gecede, titreyen köpeğimi parmaklarımın ucuyla okşarken, yanağımı usul usul tüylerinde gezdirerek kendimi sevdiriyordum.

O güne kadar kimsenin kimseyi tanımadığı sitede, bebeğe battaniye indirişimdeki kahramanlık dikkat çekip takdir edilmiş, ya da köpeğe sarılıp uyumam kadınlarda şefkat uyandırmış olmalı ki, benim de üzerime bir battaniye örtüldü. Yaşadığımız büyük sarsıntının ardından battaniyenin örtülüşündeki yumuşaklığı unutamam. Kadın bana kanıp uyuduğumu sanmış, usulca serivermişti.

Sabah kahvaltısı sitenin bahçesinde toplu bir piknik biçiminde yapıldıktan sonra evlere girip çıkmalar başladı. Herkes şaşkındı, hâlâ alçak sesle konuşuluyor, kimsenin yüreği, böylesine büyük bir ölüme karşılık bulamıyordu. Korku kendini sessiz ve derin bir acıya bırakmıştı. Doğum günümde dayımın ölüm haberini alıp evine gittiğimde beni karşılayan da bu sessizlikti. Kimse konuşmuyor, her sözcük hıçkırıklarla boğazlara geri itiliyordu. İşbölümü konuşulmaksızın kurulmuş, herkes kendince bir üstüne düşen bulmuş, ölümden kaçıyordu. Ne konuşmak mümkündü ne de boş oturmak. Herkes bir şey yapıyordu. En dayanılmaz olanı, eli kolu bağlı oturmaktı.

Hayatı sürdürmek için düzenlenen ölüm pikniğinde kimileri evinden bir şey getiriyor, bahçede kalanlar çay demleyip bardaklara dolduruyor, örtülerin üzerine tabakları diziyordu. Piknik sonrası Prenses'i komşularıma emanet edip, –zaten çocuklar bırakmak istemiyorlardı– eve çıktım. Televizyon yerinden kımıldamamıştı ama koltuklar yer değiştirmişti. Her biri başka bir duvara bakıyordu. Koltuklardan birini düzeltip televizyonu açtım.

Çocukken, evimizin duvarında, –annemin ördüğü kırmızı üzerine beyaz işlemeli kılıfın içinde– bir Kuran asılıydı. Koltukların düzeni ona göre belirlenmiş, oturulduğunda kimsenin sırtını kıbleye vermeyeceği biçimde düzenlenmişti. Annemle birlikte kıldığımız –ben abdest almak yerine elimi yüzümü yıkardım– akşam namazından sonra annem Kuran'ı indirir, mırıldana mırıldana okurken, ağabeyim ders çalışır, ben de oyuncaklarımla oynardım. İki yaramaz barındıran evin en sessiz ve uslu saatleriydi bunlar. Sonra evimize televizyon geldi. Büyülü kutu evin baş köşesine kuruldu, koltukların yerleri değiştirildi. Artık koltuklarımız televizyona bakıyordu ve oturulduğunda kimse kimsenin televizyonu görmesine engel olmuyordu. Reklamlarda, çekinerek arkama dönüp suçlu gözlerle Kuran'a bakıyordum.

Televizyon gelir gelmez, evimizin en büyük eğlencesi olmuştu. Annem TRT yayına başlamadan mutfakta, az sonra kapımızı çalacak komşular

için çay demlerken, ağabeyimle televizyonu açar beklerdik. Test yayınının ekrandaki çizgilerine bakar, sonra ekranda beliren saatin saniyesi on ikiyi vurunca bayrak töreni için ayağa kalkardık. Ağabeyim İstiklal Marşı'nda esas duruşta olunması gerektiğini okuldan biliyordu. Artık akşamları annemle namaz kılmasam da, ağabeyimle milli marş okuyordum. Sonra sonra Kuran yatak odasına tayin oldu. Evimiz oradan oraya taşınırken, sessizce kayboldu gitti.

Savaş belgesellerinde büyük amcam mutlaka gelirdi. Dizilerde ve filmlerde komşular evdeydi. Kahveden geç gelen babam günün sonunda yayınlanan haberlere yetişirdi. Evimiz gelen gidenin artması, heyecanlı diziler, acıklı fimlerle renklenmişti ama, misafirler gittikten sonra kopan tartışmalar evin huzurunu kaçırıyordu.

Helikopter çekimleriyle İzmit Körfezi'nin güney sahilleri, Yalova'nın sıra sıra tatil siteleri... Kumsallarında yalınayak gezinip denize girdiğim, birbirine benzer bloklarında kaybolup ağladığım siteler... Aydın 4 sitesinde ailecek çalıştığımız küçük bir pastanemiz vardı. Evimiz Değirmendere'deydi. Ağabeyim, arkadaşı Sıla'nın aslında sevgilisi olup olmadığını merak ediyor, esnaf münasebetlerinden ötürü garsonlarıyla ahbap çavuş olduğum discoya sayemde giriyor, oradaki çiftleri izleyip kendileriyle karşılaştırıyordu. Annem ve babam dükkânı kapatıp bizi almaya gelir, içeride duyduğu müzikten ötürü babam bizi yol boyunca Değirmendere'ye kadar paylardı. Aslında babam bize söylemese de, discoya girmekle günah işlediğini sanıyor, bu yüzden kızıyordu. Plajda güneşlenirken, amcamla konuşmalarını duymuştum. O zamanlar moda olan discoların gençleri kiliseye çekmek için bir tuzak olduğunu düşünüyorlardı.

Değirmendere'ye vardığımızda otobüs bizi anayolda bırakır, evimiz uzun bir yolun sonunda bizi beklerdi. Değirmendere'nin o eşsiz sahilinden karşı kıyıdaki rafinerinin bacasından yükselen dev ateşi izleyerek, ya da yukarıdaki kısa toprak yoldan günün bütün yorgunluğuna karşın ailecek ağaçlardan kiraz ve fındık hırsızlığı yaparak eve dönerdik. Ne alın terimizle kazandığımız parayla aldığımız, ne de günden arta kalan pasta, börek, çörekleri ziyan olmasın diye verdiğimiz köylülerin getirdiği kirazlar, asla çaldıklarımızın yerini tutmuyordu. Babamın vicdan azabıyla kiraz çaldığımız ağacın dibine hediye gidecekmişçesine paketleyip getirdiği pastayı bırakışını hiç unutmam. Kendince helalleşiyordu ağaç sahibiyle. Yaşıyor mudur acaba?

Minibüs ve otobüslerle yüzlerce kez gidip geldiğim Yalova-Gölcük sahilinin tepeden görünüşü beni dehşete düşürmüş, oturduğum koltuğa gömmüştü. Birden aile fotoğrafı geldi aklıma. Camı çatlamıştı. Gözlerim duvarı taradı. Çivisi duruyordu. Yıllar önce Kuran'dan geriye duvarda bir çivi kaldığı gibi. Annem babam boşanmış, üç kardeş kendi yollarımıza koyulmuştuk. Aile dağılmış, bir daha kimse kiraz çalmamıştı.

Değirmendere sahili gibi, Kavaklı da sular altında kalmıştı. 12 Eylül darbesini yaşadığımız Gölcük'te sokağa çıkma yasağının ilk günü kapımız çalındığında babam korkmuş, kapıyı açmaya annem gitmişti. İçeri geldiğinde annemin yüzü bembeyazdı. Bir subay ve iki asker gelmiş, babamı sormuşlar. Babam elimden tuttu, birlikte çıktık kapıya. Annem kucağında kardeşimle geldi, ağabeyimse geride olan biteni izliyordu. Meğer subay pastanemizin vitrininden bakıp içerde kalan börek, çörekleri görmüş, eve götürmek için istemeye gelmiş. Babam çıktı, kalanları da bize getirdi.

Bir dükkân da Gölcük'e açmış, dükkâna ve okullarımıza yakın olsun diye evimizi Gölcük'e taşımıştık. Babam gerekli malzemeyi daima İstanbul'dan alırdı. Dükkânın işletmesini anneme bırakıp gider, bazen iki-üç gün dönmezdi. Bir hafta gelmediği de olurdu. Para kazandıkça evinden uzaklaşan erkeklerdendi. İşler kötüye gittikçe hasret giderirdik. Annemin aldatıldığını biz bile anlayabiliyorduk. Bunun aile faciası olduğunu da biliyorduk; bereket izlediğimiz ecnebi film ve diziler bunları meşrulaştırıyordu. İşin doğrusu biz öyle sanıyorduk.

Babam dükkânın bütün yükünü anneme yıkmış, bu arada annemin esnafla ilişkileri pekişmişti. Özellikle, taksi durağının, bitişiğimizdeki kahveden çıkmayan şoförlerinden biriyle. Darbeye giden günlerde Gölcük de geceleri silahların, bombaların patladığı tehlikeli bir yerdi. Babam İstanbul'dayken gece karanlığında dükkânı kapayan annemi bu taksi şoförü getirirdi. Kıvırcık saçlı, yeşil gözlü, güler yüzlü biriydi. Ara sıra içeri gelir, bir çay içer öyle giderdi. Gündüz kahveye takılmak yerine bizim dükkânda oturduğu olurdu. Annemle saatlerce fısır fısır konuşurlardı. Nişanlısıyla evlenmek için para biriktiren, annemden genç biriydi. Biri evliliğinden, diğeri evlenememekten dertli iki arkadaştılar.

23 Nisan 1980. Barbaros İlkokulu'nun bando takımındayım. Garnizon girişinden başlayan geçit töreninde sanki bütün Gölcük orada. Öğrenciler donanma tarafında, töreni izleyenler caddenin sağ tarafında dizilmişler. Kalabalığın ortasında, caddede yürüyoruz. Ben en öndeyim, arkamdan okul geliyor. Aylardır bu gün için hazırlanmışız. Bando takımına

katılmak için günlerce yalvarmış, trampet ve kıyafet aldırmayı güç bela kabul ettirmişim. Lacivert pantolon ve yelek, mavi gömlekliyiz. Trampeti patlak olmayan bir ben varım ve en öndeyim. Bir kız, bildiğim bir Mustafa Kemal şiirini bağırarak okuyor, ses hoparlörden yankılanıyor. Geçidin sonunda yerimizi alıyoruz. Başta bando takımı, okul öğrencileri yanımız sıra uzayıp gidiyor. Derken son olarak Kavaklı İlkokulu geliyor. Beyaz askeri kıyafetleri alabildiğine şık, trampetleri yepyeni ve çok seri bir marş çalıyorlar. Nasıl imrendiğimi anlatamam. Hepsi denizci gibiydiler. Kızların etekli üniformaları daha güzeldi. Kızları da... O kadar sert ve seri çalıyorlardı ki, sanki buradan yola çıkıp hep birlikte savaşa gidecek ve hiç birimiz dönmeyecektik. Sanki bizi ölüme götürecek takım geliyordu, peşlerine takılıp gidecektik. Ölüm bembeyaz geliyordu.

Tören şiirler, marşlar ve nutuklardan sonra bitti, herkes dağıldı. Trampet çala çala dükkâna dönüyordum. Gece babam gelmişti ama henüz görüşmemiştik. Beni bando kıyafetimle görmesini istiyordum. Dükkâna yaklaştığımda sesim duyulsun diye trampete vurmaya başladım ama kimse dönüp bakmadı bile. Bitişiğimizdeki kahve karışmıştı. Herkes ayaktaydı, bağırışmalar geliyordu. Babam gelmiş, iskambil oynarken kahveci çenesini tutamayıp laf gevelemiş. Meğer dedikodular almış başını yürümüş kahvede. Kahveci ve babam birbirlerine girmişler. Şoför de bıçağı kapıp kahvecinin üzerine yürüyünce iş büyümüş. Asıl kıyamet gece evde koptu. Araya girmesek babam annemi öldüresiye dövecekti.

Kahveye takılanlardan, yakışıklı olduğu için kendisine Cüneyt denilen bir gençle muhabbetim vardı. Onun anlattığına göre, adam bıçağı kapıp kavgaya karışmasa, kahveci ve yanındakiler babamı kesin döverlermiş. Tam zamanında müdahale edip babamı kurtarmış. O araya girdiği için kahveci ses çıkaramamış, çünkü kahvecinin adamları karışsa, bu kez durağın şoförleri de onlara girermiş falan filan... Cüneyt bana yalnızca olayı anlattı, hiç yorum yapmadı, başka konulardan söz açmadı. Fakat anladığım kadarıyla babama asıl koyan, annemin âşığı sandığı adam karışmasa dayak yiyeceğinin en başta kendisi tarafından bilinmesiydi. Gururu incinmişti. Hem karısının kendisini aldattığı mahalle kahvesinde yüzüne vuruluyor, hem de dayaktan o adam tarafından kurtuluyordu. Adam, başta annem, herkesin takdirini toplamıştı. Fakat kavganın sebebi namus meselesi olduğu için, namusumuzun onun tarafından korunduğu gibi bir durum ortaya çıkmıştı. Bu olaydan sonra babamla annem arasındaki kavgalar şiddetlendi. Annem artık babama laf yetiştiriyor, intikam almak, yaralamak için, bilerek, babamın ezilen gururunun üzerine gidiyordu.

Annemle şoför arasında bir ilişki var mıydı yok muydu, hâlâ bilmiyorum. Olduysa da, o olaydan sonra oldu derim. Çünkü nişanlısıyla evlenmek için çırpınan genç adamı teselli eden annemin bakışları değişmiş, ona hayranlıkla bakar olmuştu. Sonra ilişkileri ansızın kesildi. Değirmendere ve Kavaklı sahili gibi sular altında kaldı. Sonunda Gölcük'ü terk edip tekrar Yalova'ya yerleştik.

İlkokuldan Yalova'da mezun oldum. Dışı yeşil mozaikle kaplı bir apartmanın giriş katında oturuyorduk. Babam İstanbul'a yaklaşmış, bizden uzaklaşmıştı. Yaz tatili boyunca Aydın 4 sitesindeki yazlık dükkânı işlettik. Sonra ortaokula kayıt oldum. Takım elbise kravatlarım alındı, çantam kıyaktı. Okul açılalı iki hafta geçmişti, hâlâ kitaplarımı tamamlayamamıştım. Havalar soğumaya başlayıp site ıssızlaşınca, dükkân kapandı ve annem ortadan kayboldu.

Beş yaşındaki kardeşim ağlamaya başladığında ağabeyim yanına gidip onu teselli ediyor, bu sırada ben başka bir odada başımı yastığa gömüp ağlıyor, sonra ağabeyim gelip ağlıyor, ben kardeşimin yanına gidiyordum. Mutfaktaki ocak yüksek geldiği için salonda piknik tüple yumurta pişirirken tava devrilip kızgın yağ ayağına döküldüğünde ağabeyim "Cozurt!" diye bağırıp ayağa fırlamış, tek ayağı üzerinde acıyla sekerken kahkahalarla gülmüştü. Kahkahası dinip hemen su toplamaya başlayan ayağına bakarak "Çok acıdı" dediğinde biz şaşkın gözlerle ağabeyime bakıyorduk.

Babam İstanbul'da bir dükkân açmak istediği için oraya gidip geliyor, iki-üç gün üst üste görmediğimiz oluyordu. Annemden haber alamıyorduk. Hiçbir yerde yoktu. Babama kalırsa, dükkânda çalışan bir gençle ilişkisi vardı ve onunla kaçmıştı.

Kayboluşunun üzerinden bir hafta ya da on gün kadar geçmişti ki, annemden bir kart geldi. Kuşadası kartıydı ve oradan postalanmıştı. Üzerinde yalnızca "Sizi seven anneniz" yazıyordu. Kartı babama gösterdik. Çok öfkelendi. Bizi büyük adamlar gibi karşısına aldı.

Babam on bir yaşında köyünden çıkıp İstanbul'a gelmiş. Annesi çok küçükken ölmüş, bu yüzden annesiz büyümemizi hiç istememiş. Yoksa çoktan boşarmış onu. İstanbul'a geldiği ilk gece bir kamyonun altında uyumuş. Sabah uyandığında kamyon yokmuş. Yalnızca karların bıraktığı bir kamyon kadar boşluk. O gün bir evi olsun istemiş. Evi olduğu gün içinde duramamış yalnızlıktan, bir de ailesi olsun istemiş. İstanbul'a geldiğinden on sekiz yıl sonra, bir akraba ziyareti için Ankara'ya gittiğinde annemizi görmüş. Gözlerini alamıyormuş. Annem de ona bakıyormuş. Na-

maz vakti haremlik selamlık ayrılmışlar. İki oda arasındaki aynadan birbirlerini görebiliyor, yıldırım hızıyla secdeye varıp kalkıyor, aynadan uzun uzun bakışıyorlarmış. Anneme ilk fırsatta "Hayatını benimle birleştirir misin?" diye sormuş, "Evet"i aldığı gibi İstanbul'a getirmiş. "Ben annenize namazda âşık oldum, bu yüzden hepiniz benim için kutsalsınız," demişti babam. Üçümüzü birden kucakladı, çenesini başıma dayadı. Ağladığını görmeyelim diye sarılmıştı belki ama gözyaşı enseme damladı. Belki bizi o halde görmek, belki terk edilmişliği yedirememek, ama bana kalırsa her şeye karşın severdi annemi.

İstanbul'a gelirlerken annem kendisini birgün Kuşadası'na götürmesini istemiş, babam da söz vermiş ama tutmamış. Kartı gerçekten bizi sevdiği için değil, kendisini kıskandırmak, intikam almak için yolladığını, annemizi görecek olursak, en azından bunun hesabını sormamız gerektiğini de sözünün sonunda ekledi. Babama en çok bu kart koymuştu.

Bir sabah Kuşadası'na gitmeye karar verdim. Ağabeyim, "Üçümüz birlikte gidelim," dedi. Babam yazdan birikmiş paramız olduğu için bol bol harçlık veriyordu. Fakat babam izin vermezdi. Gizlice gitsek merak ederdi. Hatta kızardı. Üstelik kardeşim çok küçüktü. Onunla zor olurdu. Bursa otobüslerinin kalktığı rıhtıma doğru yürüdüm. Kimseye söylememiştim. Derenin üstündeki köprüde durup kurbağaları seyretmeye, seslerini dinlemeye başladım. Aklım karışmıştı. Evimizin önünden hergün çingeneler geçerdi. Ağabeyim kaçırıldığımı düşünebilirdi. Ama birimizin gidip annemi bulması, eve getirmesi gerekiyordu.

Köprüde düşünürken ansızın bir çift el arkamdan boğazımı kavrayıp sıkmaya başladı. Yüzümün kızardığını hissettim, nefes alamıyor, bağıramıyordum, dilim dışarı çıkmıştı. Ağlamaya bile fırsatım yoktu. Kurbağa sesleri bıçak gibi kesilmişti, yalnızca yakınımda bir köpek havlıyordu. Neler olup bittiğini anlayamadan bayılmışım.

Bir çay bahçesinin masalarından birine yatırılmıştım. Adamlar yüzüme kolonya sürüyor, saçlarımı ıslatıyorlardı. Biri de usul usul yanağıma vuruyordu. Kendime geldikten kısa bir süre sonra ağlamaya başladım. Beni yatıştırıp gazoz verdiler. Çok korkmuştum, hiç konuşamıyordum. Dilim yavaş yavaş çözüldü, yalnızca "Annem nerde?" diye sorabildim. Adamlar durumu bilmiyorlardı, sanki fırsattan yararlanıyor, yalnızca "Annem nerde? Annemi isterim!" diye bağıra çağıra ağlıyordum. Güç bela beni yatıştırdılar.

Boğazımı sıkan bir deliymiş. Köpek görünce havlayıp koşmaya başlamış, adamlar bizi öyle fark etmişler. Köpek delinin paçalarına asılmış,

adamlar yetişip beni kurtarmışlar. Deli az ötede oturuyor, dondurma yiyordu. "Zararsızdır, bilmeden yaptı" falan diyorlar ama hâlâ ödüm kopuyor. Deli de köpekten korkuyor, ona da "Korkma zararsızdır, bir şey yapmaz. Hem onun da adı Süleyman, Şeyh Süleyman Hazretleri" deyip gülüyorlar. Bana köpeği sevdirip deliyi çağırdılar. Barıştık. Adamlar beni kurtarmak için biraz hırpalamış, o da benim gibi durup durup ağlıyor. Adamlarsa ikimizin haline gülüyor. Evimi, kendi başıma gidip gidemeyeceğimi sordular. Gidebileceğimi söyledim. Kuşadası'nı çoktan unutmuştum.

Bahçeden çıktım, "Süleyman" deyip köpeği çağırdım, koştu geldi. Adamlar kahkaha attılar. Deli de geliyordu. Çok korkmuştum, köpeği yanımdan ayırmıyor, sürekli "Süleyman gel, Süleyman gel," diyordum. Delinin de adı Süleyman'dı ve o da geliyordu. Eve vardığımda ağabeyim penceredeydi. Evimiz giriş kattaydı, köpek ayrılmasın diye et getirmesini söyledim. Ağabeyim pencereden et verirken içeri girdim ve pencerenin ardından deliyle köpeğin birlikte gidişini izledim.

O gün olan biteni kimseye söylemedim. Şeyh Süleyman Hazretleri de, Deli Süleyman da evimizin çevresinde gezinip duruyorlardı. Sonra hep ikisini birlikte görmeye başladım. Yandaki apartmanın alt katında kuaför salonu vardı ve üç güzel kız çalışıyordu. Deli Süleyman galiba onlar için gelip gidiyordu. Kızlar da onunla dalga geçiyorlardı. Beni gördükçe el sallıyordu, ben de köpeği çağırıyordum. Deliyi tanıdığımı gören kızlar ikisinin de adının Süleyman olduğunu öğrenince gülmekten kırıldılar. Deli Süleyman'la Şeyh Süleyman Hazretleri çok hoşlarına gitmişti. Geldikçe, bunları çağırmaya başladılar. Deli Süleyman'a türkü söyletiyor, alkış tutup yolun ortasında oynatıyorlardı. Zamanla ben de sevmeye başladım Süleyman'ı, ama yine de korkuyordum. Şeyh Süleyman Hazretleri, geldikçe pencerenin önünde yiyecek buluyordu. Deli Süleyman, Şeyh Süleyman Hazretleri ve üç güzel kuaför kız sayesinde evden çıkmaya başladık. Annemizin İstanbul'da hastanede yattığını, babamızın sık sık yanına gittiğini söylemiştik. Kızlar kardeşimle ilgileniyor, onu gezmeye götürüyor, bazen eve gelip bize yemek yapıyor, hatta bulaşıklarımızı, kuafördeki makinada çamaşırlarımızı yıkıyorlardı.

Bir sabah babam İstanbul'a gitmeyip bizimle kaldı. Öğlene kadar spor toto oynadı, birer kolon da biz doldurduk. Sonra okul kıyafetlerimizi giydirdi. Takım elbise kravatlar. Saçlarımızı aynı yana uzun uzun taradı. Kardeşimi kucağına aldı, birlikte çıkıp okula gittik. Okula vardığımızda durdu, "Anneniz sizi görmeye gelmiş olabilir, benim gözüm üstünüzde ama

bana bakmayın, orada durun" diye tembihledi. Okulda diğer öğrencilerin arasına karıştık. Sınıf arkadaşlarımızdan bizi tanıyanlar niye gelmediğimizi sordu, uzağa taşındığımızı, başka okula gittiğimizi söyledik. Çok utanıyorduk, sokağa çıkmayışımızın sebebi buydu. Şimdi tümünün ortasında, okul bahçesinde belki gelir diye annemizi bekliyorduk. Zil çalıp herkes sınıflarına gittiğinde ağabeyimle salak gibi ortada kaldık. Sanki annemin ardından koca okul bizi terk edip gitmişti. Atatürk büstü, ağabeyim ve ben. Başka hiç kimse yoktu. Dönüp, okul bahçesinin dışında bizi bekleyen babamıza bakamıyorduk. O sırada diğer kapıdan annemin girdiğini gördüm. Önce sevinçli gözlerle birbirimize, sonra dönüp babamıza baktık. Bize koşarken başından uçup giden eşarbına dönüp bakmamıştı bile. Oysa eşarbını daima iki kez düğümlerdi. Koşup kucağına atılmak istiyor ama yapamıyorduk. Ona doğru yürümeye başladık. Annem çömelip kollarıyla bizi sardığında, kucağında kardeşimle yaklaşan babamı gördü. Sığınırcasına bize sarılıp bekledi. Enselenmişti.

Babam, kartın bizi sevdiği için atılmış olamayacağını söylemişti ama buna bir tek biz inanmışız meğer. Bizi arayacağını bilerek onu tuzağa düşürmüştü. Sevgisine yenik düşmüştü annem. Tuzak da bizdik. Ağabeyimle ikimiz, annemizin kollarında yaklaşan babamıza bakarak, annemizin sarılışına karşılık vermeden, tıpkı annem gibi oyuna düşürüldüğümüzün farkında olarak susmuş bekliyorduk. Atatürk büstünün önünde yeniden bir araya gelmiştik sonunda. Ama hepimiz paramparçaydık.

O gece, onca zamandır annesiz yaşarken kapımızı çalmayan akrabalar işlerini güçlerini bırakıp geldiler. Evde mahkeme kurulmuştu. Amcamlar ve babam sigara üstüne sigara içerek anneme ne olacağına karar vermek üzere konuşuyorlardı. Yenik ve bitkin annemle, ona elden geldiğince soğuk ve acımasız gözlerle bakarak oturuyorduk. Birden büyümüştük sanki. Kardeşim annemin kucağındaydı. Hiç konuşmuyorduk. Annemin ara sıra hal hatır sormalarına kısa yanıtlar verip tekrar susuyorduk. Annem ne diyeceğini bilemiyordu, içeriden çıkacak kararı bekliyordu. Biz de ne yapacağımızı bilemiyor, babamızı bekliyorduk. Annem belki sessiz bekleyişten sıkılıp, belki de her şeye rağmen evin kadını olmaktan ötürü gidip mutfakta çay demledi. Bardakları tepsiye dizip cellatlarına götürdü. O şangırtıyı, kopan gürültüyü, annemin feryadını asla unutamam. Yanımıza geldiğinde, o yılların modası beyaz gömleği kan içindeydi. Ağzı ve burnu kanamıştı. Ağlıyordu. Eliyle gözyaşlarını sildikçe kan yüzüne bulaşıyordu. Ona sarılmayı o kadar çok istediğim halde kendimi nasıl tuttuğumu hâlâ bilemem. Bir anda büyümüş, erkek olmuştuk sanki. Bu yüzden kendimi hâlâ

bağışlamam. Hele babamı.

Annemi, rahmetli, deli lakablı amcam içeri getirmişti. Sanırım babamın elinden alan da oydu. Amcamlar birbirlerinin yanında karılarını dövmeye pek meraklıydılar. Hep araya giren rahmetli amcam olurdu. Babamın bir küçüğüydü ve öz kardeşiydi. Küçükler üveydi, yıllar sonra öğrendim ilk evlilik yıllarında anneme asıldıklarını. Şimdi erkek kurultayında yargıç olarak almışlardı yerlerini. Annem ağlayarak "Ben sizin annenizim," diye soğuk gözlerimize bakarak yalvarırken, "Sen anne misin?" diyen ben miydim, yoksa ağabeyim mi, ve nasıl olur da hiçbir şeyi unutmazken hatırlamam bunu? Hâlâ şaşarım ve açıklayamam kendime. Acaba bendim de, benliğim mi kabullenmez?

Deli amcam bu söz üzerine bir güzel paylamıştı bizi. Kendine özgü delikanlı ruhu ve kökten küfürbaz muhalif tutumuyla "Size ne oluyor ulan! Çocukları sahip çıkmazsa bir kadını kim savunur kodumun memleketinde!" demişti. O gece büyük amcam ve deli amcam, yani öz kardeşler, annesizliğin acısını bildikleri için bize de yaşatmak istememişler. Asalım keselim diyen küçük üveylere söz hakkı vermemişler. Beş yaşımda bir elime silah bir elime rakı tutuşturan, "Castro'dan başka delikanlı tanımam" deyip beni solcu yapan deli amcamın muhalefet şerhleriyle olsa gerek, içerdeki milli muhafazakâr kökten erkek kurultay annemin ölüm cezasını indire indire babamın vicdanına bırakmıştı. Babam da infaz hakkını saklı tutmak ve evden uzak kaldığı günlerin acısını ömür boyu çıkarmak koşuluyla annemin bizimle kalmasına razı oldu.

Kurultay hemen dağılıp bizi başbaşa bıraktı. Sessiz geçen saatler annemsiz geçen zamanlardan daha uzun geldi. Tek ses köpek ulumasıydı. Annem kardeşimle uyudu, ben babamı kollamak için ona sarıldım, ağabeyim tek başına yattı. Babam uyumuştu, her zaman olduğu gibi pasta ve sigara kokuyordu. Dışarıdan gelen uluma sabaha karşı kesildi. Sonra uyumuşum.

Sabah babamın öpmesiyle uyandım. Usulca öpmesini bilmezdi. Annem bir yandan mutfağı toparlıyor, bir yandan kahvaltı hazırlıyordu. Çekinerek mutfağa girip fısıltıyla "Ekmek alayım mı?" diye sordum. Annem dönüp bana baktı, yüzü yara bere içindeydi, konuşunca canı yanıyordu, yalnızca başını salladı. Masada duran alışveriş parasını cebime indirip dışarı attım kendimi.

Annemin dönüş sevinciyle koşa koşa gittim bakkala. Kardeşim için gofret, babam için sucuk aldım. Koşarak dönerken torbayı elimden düşürdüm ve yumurta almayı unuttuğumun farkına vardım. Geri dönüp yu-

murtayı da aldıktan sonra ıslık çala çala evin yoluna koyuldum. Evimizin önüne geldiğimde kaskatı kesildim. Şeyh Süleyman Hazretleri apartman bahçesinin duvarı önünde cansız yatıyordu. Sabaha kadar uluyan demek oydu. Yaklaşıp baktım. Ölmüştü. Kuaför kızlardan büyüğü dükkânı açıyordu, ağlamaklı bir sesle köpeğin öldüğünü söyledim. Geldi baktı, üzüldü ama pek oralı olmadı. Belediyenin birkaç gündür çevreye zehirli etler attığını söyledi. Saçlarımı okşayıp beni teselli etti, annemin geldiğini öğrenince "Gözün aydın" deyip beni eve yolladı.

Babam kahvaltıya katılmadı. Çayını alıp köşeye geçti ve sigarasını yaktı. Ölüm sessizliği içinde yumurtanın sucuklarını yerken ansızın ağlamaya başladım. Ağabeyim filmlerden gördüğü biçimde kaşlarını çatarak bana engel olmaya çalıştı. Boşuna tabii. Sessizlik içimi kemiriyordu, "Şeyh Süleyman Hazretleri'ni belediye zehirlemiş" deyip ağlamaya başladım. Annem ve babam aynı anda şaşkın gözlerle ilk kez birbirlerine baktılar. Babam dayanamayıp "O da kim?" diye sordu. "Şeyh Süleyman Hazretleri," dedim, "Deli Süleyman'ın köpeği. Deli Süleyman beni öldürecekti, Şeyh Süleyman Hazretleri kurtardı." Babam öfkeyle "Tövbe estağfurullah," dedi, çayını sehpaya bıraktı, sigarasını ezerek söndürdü ve anneme "Sustur şunu kadın!" diye bağırdı. Fırsatı bulmamla kendimi annemin kucağına atıp başımı yumuşak memelerinin arasına gömdüm ve yorgun düşene kadar "Şeyh Süleyman Hazretleri" diye diye ağladım. Kardeşim ve ağabeyimin katılmasıyla uyumlu bir koro oluşturduk.

Sonunda susup ağabeyimle köpeğin yanına gittik. Babam meraktan çıkıp geldi. Köpeğin cesedini okşadığımızı görünce bağırarak içeri girmemizi söyledi. Bu sırada kuaförün güzel kızları babama "Gözünüz aydın, eşiniz çıkmış hastaneden, geçmiş olsun," dediler. Babam kendini toparlayıp yalanımızı idare etmeye çalıştı. Annem ve kardeşim pencereden bizi izliyorlardı. Annemle de konuştular. Kızları üzmemek için mutlu aileyi oynadık. Hele kızlar ara sıra yemek yapıp, çamaşır ve bulaşık yıkadıklarını söylediklerinde annemin gözleri dolmuş, babam hiç olmadığı kadar kibarlaşmıştı.

Kızlar, köpeği birine gömdürmelerinin iyi olacağını söyleyince babam atıldı, kürek bulunursa halledebileceğini söyledi. Koşarak gidip oduncudan kürek aldım. Babam kuaförün apartmanıyla bizim apartmanımızın arasındaki boşluğa mezar kazdı. Köpeği çuvala koyup gömdü. Üzerini örttük. Defin töreni bitince eve döndük.

Babam İstanbul'a gitmek üzere çıkarken masaya yüklü para bıraktı. Erkeğin para bırakması, ailesine sahip çıkması anlamına gelirdi. Annem

hemen uzun bir temizliğe girişti. Ağabeyimle, kardeşimizi aramıza almış oyun oynarken, annem gelip neden okula gitmediğimizi sordu. Hiçbir yanıt veremedik. "Hiç gitmediniz mi?" diye sordu. Sustuk. Annem bize sarılıp ağlamaya başladı. –O yıl okula gidemediğim için, yaşımı hep bir yaş küçük söyledim. Liseye geçince de ağabeyimle yaşımızı küçülttük–. Annem ağzı acıdığı için bizi öpemiyor, yalnızca dudağını değdirip yanağını gezdiriyor, saçlarımızı okşuyordu. Biz de ona sarılmış, ağlıyorduk. Mutluyduk yani.

Bu sırada penceremiz tıklatıldı. Deli Süleyman'dı. Gözlerimi silerek gidip pencereyi açtım. Durumu öğrenmiş miydi, yoksa deli sezgisi mi, bilmem. Ama söylememi bekliyordu. "Şeyh Süleyman Hazretleri'ni belediye zehirlemiş, yan tarafa gömdük," dedim. O yana yürüdü. Gömdüğümüz yer odamın penceresinden görünüyordu. Tülün ardından gizlice onu seyrettim. Mezarın başına çömeldi. Konuştuklarını duymuyordum. Toprağı eliyle kazdı, cebinden çıkardığı kemiği gömdü ve geri kapattı. Sakindi. Hiç ağlamadı. Hiçbir acı belirtisi yoktu yüzünde. Sessizce gitti. Kimseye bir şey söylemeden Afacan Beşler kitabımı okumaya başladım. Maceralarına dalıp gitmişim. Pencere tıklatıldı. Yine Süleyman'dı. Dışarı çağırıyordu. Ağabeyimle çıktık. Bizi mezara götürdü. Nereden bulduysa koca bir mermer getirip mezarın başına dikmiş, seksek mermerleri gibi yuvarlatılmış mermerlerle de mezarı çevrelemişti. Bana dönüp "Yaz!" dedi. Salak salak ona baktım. Bir daha "Yaz!" dedi, "Şeyh Süleyman Hazretleri yaz!" Ağabeyimle eve girdik. Gazlı kalem almıştım, ağabeyim "Bırak onu" dedi. Bir elinde fırça, diğerinde babamın kapılar için aldığı boya kutusunu tutuyordu. Çıkıp mezartaşına özenerek "ŞEYH SÜLEYMAN HAZRETLERİ" yazdık. "Oldu mu?" diye sorduk. Daha kalın istedi, bir kat daha geçtik. Uzun uzun baktı. Sonra "Tamam," deyip sessizce gitti.

Anneme kavuştuğum gün hayatımı kurtaran köpeği kaybetmiştim. Annem gelene kadar hep salonun penceresinden bakmış durmuştum. Şimdi odamın penceresinden hiç dönmeyecek bir köpeğin mezarına bakıp duruyordum. Yıllar yılı sokağa, hep pencere ardından bakan bir çocuğun gözüyle baktım, yazmaya onun öyküleriyle başladım. O çocuk, on bir yaşında, üç ay pencereden bakıp annesini bekleyen çocuktu.

Hâlâ bekler durur.

Ekran karşısında kalakalmıştım. Her felaketin bir ayini vardır. Herkes yaralı ve ölü sayısının dakika dakika artışını izliyordu. Teyzemler Gölcük'te, amcamlar Aydınkent sitesinde, halamlar Çınarcık'taydı. Henüz hiçbirin-

den haber alamamıştık. Çocukluğumun geçtiği kentlere ardımızdan akrabalarımız yerleşmişlerdi. Bir süre Gölcük'te bizimle kalan teyzem şoförün kardeşiyle evlenmişti. Şoför de evlenmiş, çoluk çocuğa karışmış. Şimdi enkazlarla boğuşuyorlardı. Çocukluğum enkaz altındaydı. Çıkarmak istiyor muydum peki?

Televizyonda Gölcük ve Yalova'nın görüntüleri sıralanıyordu. Tanımaya, nereyi gösterdiklerinden emin olmaya çalışıyordum. Prenses'in sesini duyunca kendime geldim. Televizyonu kapadım. Yerdeki aile fotoğrafını alıp annemi, babamı, ağabeyimi ve kardeşimi tek tek öptüm. Annem genç ve güzel, babam özenle biçimlenmiş bıyıklarıyla havalı ve yakışıklıydı. Kardeşim henüz bebek ve şaşkın, ağabeyimle ben ikiz gibi aynı giydirilmiş, saçlarımız aynı yöne taranmıştı. Tek farkımız onun sırıtan ağzında bir dişinin eksik olması. Artık yalnızca bir hatıraydı. Fotoğrafı duvara asacakken sarsıntı oldu. Prenses havlayıp duruyordu. Pencereden baktım. Komşular çıkmamı söyledi. Fotoğrafı bırakıp çıktım. Bana koşan köpeğim Prenses'i arabaya bindirdim.

Yalova yoluna koyuldum. Kulaklarımda Kavaklı Marşı. Beyaz üniformalı çocuklar bahçelere dağılmış, ağaçlardan kiraz çalıyorlar. İstanbul'dan Yalova'ya kadar tek başıma trampet çalarak yürüyorum. Lacivert pantolon ve yeleğim, mavi gömleğimle. Ardımdan sıra sıra mezartaşları. Çocukluğum binlerce ölüye bölünmüş, enkaz altlarından anılarımı çıkarmak için ölü kentlere yol alıyorum.

Feribotta derin bir ölüm sessizliği. Herkes birbirini üzmekten çekinerek bakıyor. İskeleye varmadan Yalova'dan yayılan ölüm kokusu karşıladı bizi. Feribottan inip meydandan sağa döndüm, köprü duruyordu. Kurbağa sesleri de. Sokağımızı buldum. Apartmanların kimi göçmüş, kimi çatlamış, kimi yana yatmış. Herkes sokakta. Bir şaşkınlıktır almış yürümüş. Kurtarma ekipleri ve ekipmanları iş başında. Enkaz başında telaş, ardında sükunet. Her bir adımda yıllar aşıyorum. Apartmanımıza yaklaştığımı seziyorum ama tam olarak nerdeyim, emin değilim. O kadar yeni bina eklenmiş ve yıkılmış ki, geçtiğim yerleri tanımakta güçlük çekiyorum. Bir enkazın başında bir adam ve karısı Prenses'i eğitimli kurtarma köpeği sanarak yanıma koşuyor. Çocuklarının enkaz altında kaldığını söylüyor. Gerçeği söyleyemiyorum onlara, hemen Prenses'i enkazın üzerine çıkarıp bekliyorum. Salak salak bakıp yanıma geliyor, bakıyorum karı koca perişan, bir daha yolluyorum. Çaktırmadan elimi bacağıma vuruyorum, havlayınca "Tamam," diyorum, "Orada. Yaşıyor!"

Apartmanın bitişiği inşaat halinde. Adamın elinden balyozu alıp inşaata girdim. Vargücümle duvara vurmaya başladım. Bir süre sonra duvar delindi. Enkazın beton blokları arasında büyük boşluklar vardı. Seslendik, ses alamadık. Deliği genişlettim. Enkaza girecekken adam "Bırak ben gireyim, sen çok gençsin," dedi. Kadınsa dikkatli olmam için yalvarıp dua etmeye devam etti. İçeri girdim, bastığım taşların sağlamlığını ölçerek gezindim. Eşyalar saçılmış, kırılıp parçalanmıştı. Bir televizyon kumanda aygıtı, mobilyaların ahşap parçaları, ne olduğu anlaşılmayan toza bürünmüş kumaşlar, eciş bücüş beyaz eşyalar...

Nerede olduğumu anlamak için bir ayağı kırık sandalyeyi gediğe götürüp adama gösterdim. "Amca bu kimindi, biliyor musun?" diye sordum. Adam bilemedi, kadın "Üst kattakilerin yavrum, bizim üç üstümüz," dedi. Çocukları yaşıyorduysa da çok aşağıdaydı. Ben zeminde ya da birinci katta olduğumu sanıyordum, oysa üç kat üstteydim. Enkazın içinde kalakaldım. Şaşkın ve çaresiz sağa sola bakıyor, bir sarsıntı olsun, hiç çıkmayayım istiyordum. Bir şeyler yapar görünmek için aşağı seslendim, yanıt gelmedi. Kadın, "Köpek havladı, susun!" dedikçe enkaza gömülüyordum. Sessiz bekleyişte aşağıdan bir ıslık geldi. Bu kez ben susmalarını işaret edip bekledim. Ses geldi. "Islık çalıyor" diye bağırdım.

Kurtarma ekipleri geldi. Islığı onlar da duydular. Çalışma başladı. Kadın dua ediyor, sürekli çay getiriyordu. Başka enkazların başında bekleyenlerin alıp alıp götürdüğü Prenses şaşkınlığa uğramış, ayaklarımın dibinden ayrılmıyordu. Evimi unutmuş, heyecanla bekliyor, çocuğun kurtulması için dua ediyordum. Sabaha karşı ıslık çalan bir muhabbet kuşu, bir de ceset çıkarıldı. Yaslı karı koca teşekkür edip Prenses'i okşadıktan sonra çocuklarının cesediyle birlikte gittiler.

Son bir çay içtikten sonra Prenses'le denize yürüdük. Kayalıkların üzerine oturup gündoğumunu bekledik. Prenses oynamak için koşup bir tahta parçası buldu getirdi. Dili dışarda kuyruğunu sallıyor ama beni hareket geçiremiyordu. Bir tane daha buldu getirdi. Birkaç kez attım, koştu getirdi ama hiç içimden gelmiyordu. Sonunda pes edip yanıma oturdu, benimle denize bakmaya başladı. Gün doğarken, getirdiği tahtalarla oturduğum kayaya vurarak trampet çalıyordum.

Hava aydınlanınca sokağa gittim ve tek tek, sıra sıra yıkık dökük binalara bakmaya başladım. Sokağın ortasında bir yerdeydim, oralarda olmalıydı. Bir muhabir ve kameraman iş başındaydı. Kameranın görüntülediği yana baktım. İki enkazın arasında iki kadın bir yatırın önünde diz çökmüş, ellerini açmış dua ediyorlardı. Muhabir elinde mikrofonla arka-

sındaki yatırı ve dua eden kadınları göstererek bir şeyler anlatıyordu. Yanıldığımı düşündüm, bizim sokakta yatır falan yoktu. Dönüp gidecekken yatırın üzerindeki yazı dikkatimi çekti:

"ŞEYH SÜLEYMAN HAZRETLERİ"...

Yanındaki enkaza baktım. Yıkık blokların üzerindeki yeşil mozaiklerden apartmanımızı tanıdım. Yerle bir olmuştu. Kuaförün bulunduğu bina yana yatmıştı. Televizyoncular uzaklaşınca yatıra yaklaşıp kadınlarla konuşmaya başladım. Bizim apartmanı gösterdim, eskiden yaşadığımızı, tanıdıklarımızın oturduğunu. Bilmediklerini söylediler. Çaresizlikten yakınlarını kurtarması için dua etmeye gelmişler. Hiç sesimi çıkarmadım. Belediyenin zehirlediği Şeyh Süleyman Hazretleri'ne yıllar sonra bir başka belediye yatır yapmış meğer.

Demek eskilerden kimse kalmamış, Şeyh Süleyman Hazretleri bile tarihe karışmış, sayemizde evliya olmuştu.

Kadınlar dualarını bitirip sessizce gitti. Ölüm kokusu her yanı sarmıştı. Yalova'daki evimize geldiğinde teyzem sigara içtiğini söylemeyelim diye bize de içirmişti. Aradan yıllar geçmiş, çocukluğumun geçtiği kentler enkazlar katedraline dönmüştü. İki enkaz arasında, bizim evliyanın yatırı başında yere çöküp efkarlı bir erişkin sigarası yaktım. Ne ardından bakacak pencere ne de sokak kalmıştı. Hep bir yaş küçüktüm ama çocuk değildim artık. Enkazlar arasında yürümeye başladım. Ardımda hiç kimse yoktu. Yalnızca dalgaların derinden gelen sesi.

Kavaklı Marşı çalınıyordu.

Temmuz 2000
İstanbul

Cahit Koytak

CENNETİN TAVAN RESİMLERİ (I)

gecenin saat üçü. zifiri karanlıkta,
bir keşişin gece yakarışları gibi,
göğe doğru isyanla yükselen
dev boyacı iskeleleri arasında
el feneriyle biri,
acı yonga, misk, terebentin
ve ağır yağlı boya kokan cennetin
tavan resimlerini
        iskandil etmektedir.

adamın korkuları vardır,
korkunç teorileri...
ve adam hazırlıksız
        yakalanmak istememektedir.

        çünkü ona göre,
sabah kalktığımızda şehir
hunların eline düşmüş olabilir
yahut yahudi mahallesinde bir ana,
ruhani çalkantılarla,
        haleluyalarla dolu
yeni bir binyıl için
yeni bir mesih
doğurmuş olabilir, mesela.

        yine ona göre, her sabah
aklımızı kundağından çıkarıp
        gözlerimizi oğuşturarak,
bakmamızı bekleyen
        hep aynı aynalardan,

itmemizi bekleyen
hep aynı kapılardan,
geçmemizi bekleyen
hep aynı sokaklardan,
aynı sofalara açılan
aynı odalardan,
aynı masalarda
aynı adamlardan,
aynı adamlarda
aynı oyuklardan,
aynı sahnelerde
aynı oyunlardan,
aynı ayinlerde
aynı dualardan,
aynı lahitlerde
aynı mumyalardan
geçerek oyula oyula,
geçerek ufala ufala...

...içinde dolaşması,
yıllarca her gece tekrarlanan
bir rüya imiş gibi yavan
ve bezdirici
yeryüzü atölyesinden
içeri girdiğimizde...

örtüsünü kaldırıp,
yeni bir gün için
tamamladığı resmin;
bize her gün hep aynı kanavada,
her gün hep aynı manzaranın
kopyası gibi gelen,
ama yine de, günübirlik hayatın
eriyen konturları,
kağşamış figürleri arasında,
işte bir kez daha yeni,

işte bir kez daha büyük
ve mucizevi olanı – yani
cennetin tavan tasvirleri için
seçtiği son detayı –
gösteren ulu ressam,
bu gece tuvalini,
bir tek fırça olsun vurmadan,
bomboş bırakmış olabilir.

ya da resme başlamış,
bir şeyler çiziştirmiş
ama çizdikleri ressamı
apayrı bir zamana;
henüz nebülöz halde
yepyeni bir temaya
götürmüştür de hani,
her şeyi yeni baştan
– burada ve böyle sandığımız,
bildiğimiz,
baş edebildiğimiz –
her şeyi bir kez daha
ekstazla,
boyamak için belki...

üstümüze yanık bir çöl beyazı,
rüyalarımızın yüzeyi gibi kalın
ve kımıldayan
bir yokluk tabakası,
çektikten sonra tutup
fırçasını esirle yıkayıp temizlemiş
ve çengiler, orjiler arasında
bir lütuf çağı için
ışığı, müziği ve şiiri
şöyle bin yıllığına
kaotik bir uykuya
yatırmış olabilir, pekâlâ!

TAŞRALI UZAK AKRABA

– Kapıda tanrı olduğunu söyleyen
biri var, han'fendi!

– İşte bir deli daha!
Sayıları gün geçtikçe artıyor.
Bir ekmek parası
veriver gitsin.

– Sadaka istemiyor ki, efendim...

– Bak işte bu kötü!
Neymiş derdi peki?

– Dün gece yatarken
yardıma çağırmışsınız onu.
İsminizi söylüyor;
aynı köydenmişsiniz.

– Demek, tam tımarhaneden bu deli!
O köyden öyle biri yok de, burada;
üstelerse kapıcıya haber ver;
o onun dilinden anlayacaktır.

Sonra belli mi olur, kuzum,
akraba der kapını açarsın,
yatıya kalmaya kalkar, böylesi...

İskender Savaşır

Triumvira

1

Ölmemeye karar verdiğim sabah
Licinius'u düşündüm
Iulius daha çok bilinir
Hatta Pompeius da
Benim düşündüğüm Licinius'tu
Bir yanda soğan soyar, sarımsak doğrarken
Bir ev kadını gibi

Aç gözlü ve tamahkâr biriymiş
Roma'nın en zengini
Şan ve şöhreti değil
Parayı sevmiş

Bir kez galeyana gelmiş
Tutup Fırat boylarında Partlara yenilmiş
Barış görüşmeleri sırasında ölmüş

Belki de en iyi o görmüştü
İkibin yıl sürecek komedyayı
Kılıçla değil parayla kuruldu Roma
Ruhla korundu

Şimdi Licinius'un öldürdüğü Spartacus'un
İsyanıyla heyecanlanan bizler
Neyimiz var bu dünyayı kurtaracak
Kuru ve cılız bir sözden başka
Bu gökyüzünü?

2

Tarih atmıyorum artık yazdıklarıma
Havalar ısınmaya başladı yine
Yaz geliyor
Terleyeceğiz yine
Ben batıl itikatlarla katlanacağım
Bu hayata
Bir yere kımıldamayacağım İstanbul'dan
Bu yaz deprem olmayacak

3

Nazım'ı düşünüyorum son zamanlarda
Zaman zaman
Neden daha iyi bir şair olmadığını
Kahramanlık demişti Nazım
En büyük gücümüzdür, kahramanlıktır yaşamak
Öleceğimizi bilip, öleceğimizi mutlak
Yanılıyordu
Bir batıl itikattır hayat

4

Bir akşam
Defne yapraklarından bir tac
İliştirsene saçlarıma

Ve Actium Körfezinde
Yelkenlerim soluksuz kalmasın

Ben ki Trabzonda bir Romalı
Cezayirde ayaklarım siyah
İstanbul'da tıknefes

Hep güzel bir hayatın
Şarkısını söyledim

5

Galiba katlanamadığım
Yanımda olmaman
Bu bir bedelse
Razıyım
Üstelik galiba sen de

6

Çare olamayacağım
Tek şey var
Şuraya ilişeyim
Rahatsız etmem sizi

Böğrümde hissettiğim
Yalnızlık korkusu
Katlanılır
Ama o değil
Ayağımız sürçtüğünde
Gelen ölüm korkusu

Muss es sein
Diye sormuştu adam.

Mahmut Temizyürek

kıy

çözüyorum bedenimden hayatı
kurtuluyor hapsettiğim o katil
silkinip çıkıyor kuyulardan
bir boşluk, ayazda nefes kadar keskin yay
işte bu kadarmış acı denen o rezil
akıl kadarmış kuşku denen zavallı
artık salt bir huyum başlangıçlara
ben yok desem olamazmış bir daha
dünya, boşluğun rahmindeki eşkin tay

kendi katlimi yazıyormuşum duvara
meğer hayat diye katlandığım zındanda
kendi kanımla hem de, parmaklarımla
aradıkça azalır, azaldıkça bulurmuş
insan, gerçeğin iskeletini hem de, vay

rüzgâr yalıyor kuruyan gövdemi
döllenen rahme yön veren rüzgâr
o vardı her zaman o esrik tanrı, hay
ettikçe kemiklerimden duyuyorum ta
başlangıçları, son diyorlar ya
kalan bir mırıltı, o ninni
say onu da ilk uykumdan yadigâr

dağılışımdan varlık devşiren hayat
gör çözülen gövdemin yumağı kedinin oyuncağı
fareler kemirmelik suç bulacak daha bende
gün gelecek ipliğimden yol soracak âşıklar
şen ol bastille şimdi sende kalanla
öreninde yeşerecek bostanlarda
benim çürüklerimden doğacak
düştüğümde göveren hayat
buyur bana, kıy
.....
(1)

1. "Çalgıcılar (büyük lir aletinin eşliğinde şarkı söylerler.)
Hokkabazlar *aha* diye bağırırlar. Sonra seslerini kısarlar.
Saki, iki tatlı ekmeği masadan alır, böler ve on(ları
tekrar m)asaya koyar.
Ç(algıcılar büyük lir aletinin eşliğinde) şarkı söylerler.
Hokkabazlar (?) *aha* diye bağırırlar. Sonra ses(lerini
kı)sarlar. Kalın ekmek yoktur. Yağlı (ekmek yoktur).
... Sonra Başkoruma içeri gelir ve Kral'a bildirir:
– Lir'i alsınlar mı?
Kral yanıt verir:
– Alsınlar!"
(*Hititlerde Dans ve Müzik*, Prof. Dr. S. Alp, s. 62-63.)

küçük iskender

şehir seansı

Kâbuslarını nasıl öksüz bırakabilirsin
ters temas halindeyken kuvvet ile minval.
Sıyrılabil oryantal kabiliyetlerin arasından
teşvik halindeyken cisme inen yoğunluk
teşvik halindeyken bir hükme bağlanan
sual.
Bak, eski satürnlerden kalan halelerin var
artık. Satırlar, çiğ. Yıldız yağmurları,
çılgın sevişmeleri önemseyen ihtimal.
Ağların. Ağlarım. Çok ağlarız daha dur.
Daha radikal. Daha bir yükselme arzusu
olacak. Onu bul. Ona sarın. Ona bir
kan hücresi gibi katılan gecenin önünde
soyun. Atma vücudunun kabuklarını yere.
Sevgilim! Güzel portakal!

Yapışan ciğerlerini çöz yüzümden. *Eriyor hilal. Çıkıyor dolunay. Eriyor hilal. Çıkıyor dolunay.* Şahane omuzlarına süreceğim
bileklerinden fışkıran suyu. Ovacağım
ağzını. Bunu not al. Ağzını bir aşka not al.

Acının camlarında buğulanan hayatlarımı sil.
Dışındaki kadavrayı içindeki neştere ver.
Ben yeniden şekillenirken eşyanın tabiatıyla
Sen, tenimdeki tuz miktarı, sevgilim!,
lavımda arama kraterini
volkanları kıskanan dağlar gibi. Vadi.
Onu bul. Onunla uzun. Onun tesadüfleriyle yetin!
Onunla, orada onun kabahatleriyle kal!

temmuz 1989 / mart 2001

Mehmet Can Doğan

SERENDİB'E NE ZAMAN

Serendib'e ne zaman
raylardan önce
yıldızlar döşenmiştir

Serendib'e hangi atlastan tekne
her gece bir rüya ülke kimin
kıyılarını dövüyor alnıma dokunsam
kaburgalarımı yoklasam göz çukurlarımda
anlasam da uyansam

Çalı süpürgeleri var Serendib kadınlarının
sokak sanıyorlar kimi zaman saçlarını
ellerinin beş parmaklı oluşundan usanmışlar
kemik taraklara geçiriyorlar erkek dişlerini
öyle yorulmuşlar ki bir başka bedende
yıkanmaktan kâfurlara zağfiranlara
açık tutmaktan bedenlerini

Bir başka kadın da teninin toprak
olduğunu unutan soğumuş bir bedene
toprak serpiyor geri gelsin diye
kadınlar geri gelmeyeceğini bildiği şeye
gevrek erik dalları *kırılmıştır kolları*
cenaze yorgunudurlar
"Başımızdan felâket eksik olmuyor
biziz Tanrı'nın sevgili kulları."

Serendib meydanında bir ateş küllenmiş
rüzgâr bekliyor birisi oooff dese yetecek
adamlar tahta kovalarla su taşıyorlar
bunların bir acelesi var bir acelesi var
kadınlar çocuklara süt kovası olmaktan
felâket usanmışlar küllerini yalnız karıştırmaktan
bir oooff deseler de rüzgâr çıksa
rüzgâr bekliyor bir oooff deseler

Serendib'den gece geçerken bir ağırlık
duman duman yükseliyordu şarkılarda
"Bazı ülkeler gece geçilmelidir"
kimin yatağı hâlâ sıcak kimin kalbi külünden ağır
çalı süpürgeler yollarımı açmış
kayan yıldızların taranmış serinliği sokaklarda
bilmediğim yataklar geçti benden
o yataklarda yatan kokularla
başkası kalmaz belki ama ben kaldım
uçarken donmuş bir kuş gibi havada
kaydığını unutmuş bir yıldız gibi ya da

Serendib kadınları kurnaz acılarında usta
"Kim kırmadan indirirse o kuşu yere..."
Arslanlar Ülkesi'nde anlaşılan usta avcı az
anlaşılan Serendib erkekleri korkak hileci geveze
çünki o kuş hâlâ gökte
çünki o kuş hâlâ
Serendib kadınlarını dinlemekte

Serendib'e ne zaman
raylardan önce
yıldızlar döşenmiştir

Mahmut'tan şiire ânında yorum:

Bağdat demiryolu yapıldığından beri
Misak-ı millî sınırlarından içeri
Nicedir böyle şiir girmemişti
Öylesine yabandan öylesine yerli

DELİ BİLİNÇ

Ses eskidi göğsümün gürültüsünden
gök deniliyordu gök denildiği anda yarıldı
iyi geldi yıldırım bana
ayaklarıma toprak iyi geldi ateş kanatlarıma

Ateşten kanatlarım var ateş bana ne yapsın
geçtim de geldim içinden ırmakların
sesini dinleyerek geldim suyun uçurumun
insanla örüldüğünü ve övüldüğünü öğrendim doğrunun

İçimde çiçek açtığında kırlar çağırdı beni
kim ki acısını bilmek istiyor çağrıldığı yere gitmeli
acısını avucunun içinde tutmayı öğrenmeli
öğrenmeli acıların hafifliğidir kuşun kanadındaki

Sudan geliyor savrulmuş mızrağın ucundaki yemin
savrulan her şey gibi ne biliyorsam rüzgârdan öğrendim
ölümden öğrendiklerim de var söylesem başka bir rüzgâr
topraktan aldıklarımın yanında hayli yekûn tutar

Dağlardan ne öğrendimse bozkıra da onu sadece
ben geçerken yol olan yola ağaç olan ağaca
baktım ve gülümsedim yalnızlığından iyi uçan kartala
deniz görmemiş ama görür bir gün yalnızlığın deniz olduğunu da

Gençtim kusurluydum hâlâ kusurluyum genç değilim ama
kanla açılan yollardan akla geliyor bölünmüş ne varsa
kötürüm bir karınca kazınmış bir rahimden zihinde kalan
ne varsa akla geliyor merhamet ve vicdan

Öğrendim artık tamam

enderemiroğlu

bana gidiyorsun seni de getir

gecem benim gecem ısırılmış yerleriyle akdenize değen yeşil bir elmanın yarısıdır
gecem benim gecem incinmiş uçlarıyla akgöğsümü delen ehil bir kalbin ağrısıdır

gecem benim gecem bedenimi saran safran gizli ecza yapışkan ve siyah bir zardır
gecem benim gecem zamanla kokular karışır kara şarap kırmızı tütsü bunu büyü ıslak

gecem benim gecem ağlar eklenen sesinde karanlık olan suyun hilâl hüznüyle aydır
gecem benim gecem sadece bana batar tuz yarayı dağlar deniz suyu canım parçasıdır

gecem benim gecem dilimde tenin dudağı boyayan taflan çarşafa dağılmış bir nardır
gecem benim gecem senin yokluğunda uyanılmış bir rüya çadırları toplanmış bir ovadır

gecem benim gecem kızı alınmış bir uyku ipi çözülmüş kara taşlarıyla cam bir tespih
gecem benim gecem tenha vakitlerde gizlice ağladığım pıhtılaşmayacak bir kandır

gecem benim gecem toz duvara işlenmiş soyumla kara kalem dört isim dört addır
gecem benim gecem herşey biter herkes gider sonsuz olan zan altında bir candır

gecem benim gecem kâbuslar usulca akar ovalardan kan dağlar şimdi kar altındadır
gecem benim gecem paslı hafızadır sevdiğim aynalar seviştiğim kadınlar kadardır

108

gecem benim gecem istesen de o ince serum parmaklarınla artık bana asla dokunamazsın
gecem benim gecem gözümde yaşsın birlikte yürüdüğümüz gündüzler şimdi toz dumandır

gecem benim gecem bütün şarkılar eksik ıslıklar sahte zevkler geçici ve aşklar yalandır
gecem benim gecem artık sözler yavan göğsüm kan revan bedenden geriye kalan talandır

gecem benim gecem sarı sahra içi irin ve kara kirli kanla ucu açık zehirli bir yaradır
gecem benim gecem eski gümüşler duvarlara sinmiş kısık sesli şiirler şimdi hatıradır

gecem benim gecem yarım bırakılmış yolculuklar salonu unutulmuş fotoğraflar karadır
gecem benim gecem yanık tütsüler niyeyse eşyadır bir tek satır bir uzun acı ömrü hatırlatır

gecem benim gecem senle alıştığım uyku dudaklarım kurudu karanfil senin son adındır
gecem benim gecem elim sustu beden fanuslu sırtımda benden ağır kara bir ben vardır

Sinan Oruçoğlu

z raporu

sekiz yılın anısına

bir yanlışa bin yıl inandım
oturaklı bir dervişti zaman
elimden tut dedim, elimden tuttu

ah benim, durmuş bir zamana
adanmış hayatım, gece yine
ağdalı, unuttuğum her şeyi anıyor

düşünün! gölgem, benden acımasız.
çiçekleri yoldum, dalları kırdım
burda bu yapılır, etimi et saydım.
morgu andıran bir avluda yıllar yılı
suya değdikçe uyandım.

ah benim durmuş bir zamana
adanmış hayatım,
bir şiirin içinden kuşlar geçiyor
ben hâlâ burdayım

Mayıs 2000, İzmir

silik şiir

aşk, çok heceli söylenmeli ama sessiz.
sözcükleri sustur, örneğin kavaklar da susmalı
yola serilen yapraklar da. sesin hıncını duydum
kırıcı olan bu işte; insan aynada yalnız kendini görebilir.
çiçekler ezberden alınıp verilebilir, takvim eskidiyse
yenisiyle sevişilir. yıllar çekicidir, ben öyle bildim
kadınlar gibi ama sessiz...

korkulacak bir şey yok, evet. ev biraz dalgın
o kadar. ne beni seviyor artık ne seni. sokaklar bile daha
kalabalık. bir yalana yaslanmış uyuyor insanlar.
bir yalana yaslanmış uyuyor sesim...

gittikçe incelen bir yol oldum
gülü önüme kattım, ömrüm bu
minval üzre delik deşik, sustum ama
susmanın marşını bildim.
sen de bunu ömrüne iliştir, çarpışan
geceden günden sakın. ey dilimin dolandığı ev!
ey dilimin dolandığı kadın!

beni bir dalgınlıktan yapmışlar...

Aralık 2000, İzmir

Nükhet H. Gökaltay

ACEMİ

Sabaha tutunmaz her gece
Uzansanız varacakken
Dünlerle azalırsınız
Günün adı
Solgun bir kederse.

Vurur acı
Ardında derin yara
Sözde mevsimler

Savrulursunuz
İz kalmadan
Yaşamak, korkak bir seferse.

Eşliktedir yorgun bir sevinç,
Kavuşmalar, şiir.
Uzun bir ayrılık metnidir ömür.

YORGUN

Kuşkulu bir oyun sevda
Travması ağır; bilinir
Vurgun yeri dünya
Tekrarlanır durur kurgusu hain.

Camları tutuşturan yangın buralı değil
Çocukken tutulmamış bir elin
Bardakta kalan lâl
Durdukça ağır, kızıl ve elim.
Birikmiş ağusunu aşkıyla karıştırıp sunan
Kaçak yolcu
Ne ilk ne de son seferimin
Derininde dokunamadığım açık yaran
Seni tamamlasam ben eksilirim.

Defnedilmiş tutkular yorgunu iken
Değişmeyen
Alıp başımı gitmelerim...

Hilmi Haşal

KİTAP MESELİ

Neden yapıyorsun bunu? yükleniyorsun sözcükleri
bir müddet daha kalsın diye sesin... mabetmiş gibi
buluttan buluta yankı; yazıyorsun ufka adını, neden

rüyasında eskrim yenilgisi geçirmiş birisi, kimdir
göğsünde saplı kılıçla ve mavi damlayan yarasıyla
çağlayan hüsranında kalmış birisi, çelikte kirdir lâl...
sayıklayan müebbetlik dizelerle sızarken zamana
dizlerin yanıyor, damarların eriyor, gözbebeğin ok
eski bir alışkanlığın tez tadıyla güneşe karşı, küflü
başakları kamaşmış tarla, ilk hasat sevincine hazır
sanki sapsarı yalnızlık başında, yansımalar depremi

neden yapıyorsun bunu, kendini yakıyorsun aynada
boşu boşuna deme sakın, demi yakın şiirler adına...
bir müddet daha kalsın diye gizin, aşı şimdilerde kök
tarlalar hasada gebe, bekler yıldızların siyah seferini
sırtında sözcükler, zincir darbelerine prova yaparken

şiir sürsün diye kutuptan kutba; kitap nadası ömrün...

Ağustos 2000

BULUT ÇOBANI

Safran kavruğu temmuz nem bırakıyor kirpiklerde
hep bir gölge arayışı, bir gölün kıyı sevdası, savruk

kalabalığı sepetler dolusu dut sanki bulutların
kime götürebilir, kime saklayabilirler sonrayı
yalnızlığa gök şerbeti, yukarıda, leylak çılgınlığı
boşaltacaktır her biri, hangi yanılgı hangi ayrılık
vermez vuslatın filiz sürdüğü yere, kucağındakini...
ben bulut çobanıyım, kalacağım elbet değneğimle
büyüleyen zaman geçeğinde, cilvesinde renklerin

"kâinat sahte cennet, esasını bilirim" reddi niye ki
kahrım topaçtır, köz topacı böğrümde, kızıl bobin
dolu sanırlar, dışa yansıtmaz sıkıntı yumağını...
cehenneme buz yağdığı görülmüş mü ki, sustukça
dilim sicim sepken, gökyüzü gazabında petekler

birkaç hırçın bulut altında avunçla kıpırdar kalbim
temmuz çiçekleri; siyaha bulanmaktan korkan...

merak bu; kehaneti zaman onaylar, ya onca acıyı
ben hayal çobanıyım, göğe asılı usum, sırça köşke
ve asam hep acemi, sarmaşıklar sarılıp yükselmiş
sözcüklerden kerevet olur mu; yenildim yaban ağaca

Temmuz 2000

Ömer Aygün

BEKLEYİŞ

Orda mısın
Burdayım
Bekle

Geliyorum demiştin
Belki sonra gelirsin
Belki

Büyümüşsün
Sesin değişmiş
Öyle mi

Şimdi söylüyorsun bana
Şimdiyim
Gerçeğim

O kim
Arkadaşım
Şimdi söylüyorsun bana

Geleceğim dedi
Sen ne dedin
Hiçbir şey

Sesim o yüzden değişti
Orda mısın
Burdayım

"Nasıl sevenler..."

Nasıl sevenler
bilmeden
zarifçe örterse kusurunu
gözbebeğinin
karanlıkta,
beklemek nasıl uzaklaştırıp yaklaştırırsa,
öyle örter gece
üç üflemede sönmüş bir mum gibi
üç darbede biten bir günü,
bütün gece ışıktan arabalar geçer,
pırıl pırıl durur evler.
Başka bir yermiş gibi sever kişi
başka bir yeri severmiş gibi sever
daha çok bağlanır şehre
ve olmayana.
Tahmin bile etmediği güzelliği
bulunca, geri gelir
hem de arada savunur yurdunu
delice,
sevenler nasıl
yanılıp yanılıp zarifçe örterse kusurları
başka ellerle sererse aynı örtüyü
yeni gece öyle bakar
tanıdık bakışlarla şehrin üstünden
ama o bakar
ben uyanırım
kalkar kalkar toprak
kalkar hep üstüme kara topraklar
.....

Kalkar kalkar hep üstüme kara topraklar
Olmayacak şeylere yemin ettiğimden midir
Bir ihtar gibi geçer uzaklığında bir adam

Riskli uçuşları geçer gece aydınlatılmış kuşların,
Sonra birkaç kuş daha,
Ne kadar sakinleşir meydanlar, sakinleştirir

O kadar sakinleşemem, toz kaldırır topuklar,
Azıcık toprak,
Ama yeter,
Kalkar kalkar toprak
Başımdan aşağı
Ve bir havai fişek gibi patlar işte sessizlik
Ele alır yeni geceyi
Tahmin ederim bir hayvan yığılmıştır bu arada
Kesin gene hamilelerin üstünü koklayacak hayvanlar
Ama kesin gene bir tek koklayışla geçecekler
Çünkü yeter.

Böyle böyle nehre alçalır yattığım yatak
İhtar delil olur
Delil geceye işaret eder, yıldızlar her yere,
Gecenin iki kıyısı arasında ne iletişimler olur
Öyle iletişimler ki
Kalkar kalkar hep üstüme kara topraklar
Uyanırım geceyi bölen içişlerle

Cem Uzungüneş

"MAHALLENİN GÜLÜ" SOLAR
ZAMAN BİZE YAKLAŞIRKEN

bıraksın beni taksın mor çiçekler eyvallah
taksilere binsin kara camlar içinden baksın o yosma

rujlu kahkahalarla patinajlarla ordan geçerken
rüküş kenar bakkalları bisküvi koksun eyvallah

toz kapsın çocukluğum ve görgüsüz, saksılı, yeşil sakallı
evler heyecanlansın ve duygulu sokağım

evlerin camlarından, karısından zılgıt yemiş
bir ayyaş gibi baksın... yalpalasın. sokağım yalpalasın

uzaklaşırken yeniyetmeliğimizden
trombon sesli eskicinin

teraazi las-tik jim-nass-tik! diye ebe seçerken
mahallenin mahcubiyetinden

aksın yüreğimizden çekirdek çitleyen kız kokuları
kalbimizden buharlaşan bir zamanda

trombon sesli eskicinin kavisli sesi
bir yavrukurt bandosuna karışırken

uçakların egzoz izi dağılırken
henüz saçlarımız uçuşurken

mezun olmamışken aşktan, taze aşk acısından
bıraksın beni taksın mor çiçekler eyvallah

1993, 1998

ARZU EVİ

Feneryolu'nda gölgelerle şakalaşıp yürürken
ölüm (bu kez) uysal bir köpek gibi
beni izliyordu. Ihlamur mahrem
kokuyordu. Bedenin uzağında çın çın eden
bir tramvay. Köpeğe dönüp bakmak
isteğiyle mi, hava'nın kendi *merakından* mı,
gözüm Arzu Apartmanına kaydı.
Camlardan birinde bir kadın çırılçıplak
gülümsüyordu. Utandım. Ama sanki
onun utanmasız çıplaklığından değil de
az önceki şakalaşmalarımla yakalandım diye.
Acı, ölüme mi yoksa çıplak ölümü
işaret ede ede akan şakacı
zamana mı yakındı? Kadınla
göz göze gelsek... bana, yüzünde bu müstehcen
ıhlamur gölgeleriyle gezen adama,
işaret parmağı ile, "gelsen e!" dese... Beni, arzu evine
çağırsa!.. Ama o; arzunun camlarından
bakan çıplak kadın, bana değil
peşimdeki köpeğe kur yapıyordu.
Gülümseyen yüzünde bir intihar
dinginliği
okudum.

Yaz 1999, Çengelköy, Fenerbahçe

Aydın Şimşek

AHŞAP

ne kalbime kaldım ne de gözlerime
en çok ellerime inandım.
yeraltından aşkı çıkartan
sönen şeylerin közü, düşle gerçeğin
metali okşayan, nesnenin ciğeri
ne kalbime kaldım ne de...

ama ellerim ahşaptı, tüm zamanlardan önceydi
o hâlâ sıcaktır ve insandır

KUM

Kendine bakıyor deniz
Kendine bakar gibi bir korsan denize bakıyor
Tek tanık kum: deniz korsana korsan denize
Aşk ve ölüm

Ne bir taş kaldı mezarlar için ne de bir tablet
Anılarımızın atlarına. Şehvet düşkünü şehirler
Kalbimizde. Bu uluyan köpekler de olmasa
Bu köpekleri besleyen çocuklar da. Olmasa. Ne ay ne ışık
Kör bir karanlık. Ne bir taş kaldı dostlara ne de
Korsanın denize olan aşkı

Şimdi sadece ayna gerekli
Dışımızdan ve içimizden
Korsana, mezara, tablete, aynaya
Uzatıyar çıplak kollarını kum